FUENTES PATRÍSTICAS
14

TERTULIANO

"PRESCRIPCIONES" CONTRA TODAS LAS HEREJÍAS

EDICIÓN BILINGÜE PREPARADA POR
SALVADOR VICASTILLO

EDITORIAL CIUDAD NUEVA

Tertuliano, nacido hacia 155 en Cartago, es el intelectual que, convertido a la fe cristiana, emplea luego todos sus recursos mentales en servirla: la defiende frente a los paganos, los judíos y los herejes gnósticos, la expone pastoralmente a los fieles de la Iglesia, la profundiza y desarrolla en sus temas fundamentales.

A través de Ireneo llega a nuestro autor la llamada teología asiática, que él modula con su estilo vigoroso y preciso. Deja, así, trazado el cuadro mental en que se moverá la teología de Occidente, que aparece siempre marcada por una cierta tendencia a lo existencial y práctico.

En esta obra, *Prescripciones contra todas las herejías*, Tertuliano nos ofrece una vibrante polémica, en la que vierte, no sólo sus abundantes habilidades retóricas, sino también su aguda comprensión de la fe cristiana, lo que le lleva a hacer, a veces, planteamientos teológicos de gran calado.

Si en el actual diálogo ecuménico hay un marcado interés por la conexión con las fuentes, esta obra puede resultar muy clarificadora, pues plantea justamente esta cuestión fundamental: cómo llegar con toda pureza a la revelación de Cristo.

FUENTES PATRÍSTICAS

La vuelta a las fuentes cristianas, especialmente en los dos últimos siglos, ha prestado un inestimable servicio eclesial. El Concilio Vaticano II constituye un testimonio excepcional del permanente redescubrimiento de las enseñanzas de los Santos Padres como lectores de la Sagrada Escritura, testigos de la vida de la Iglesia creyente y orante, y puente que une las generaciones cristianas con la tradición apostólica.

El renovado interés suscitado por las investigaciones patrísticas incluye la necesidad de poner ante los ojos de los creyentes los textos de los Santos Padres, patrimonio vivo de la Iglesia. Éste es el objetivo de la colección "Fuentes Patrísticas".

La colección ofrece, además de la versión castellana, el texto original con introducciones, anotaciones e índices en orden a una mejor comprensión de cada escrito.

FUENTES PATRÍSTICAS

Director de la colección
JUAN JOSÉ AYÁN CALVO

COMITÉ DIRECTIVO

Juan José Ayán Calvo (Madrid)
José Ramón Díaz Sánchez-Cid (Toledo)
Carmelo Granado Bellido, S. J. (Granada)
Mons. Francisco Javier Martínez Fernández (Córdoba)
Marcelo Merino Rodríguez (Pamplona)
Joaquín Pascual Torró (Valencia)
Domingo Ramos-Lissón (Pamplona)
Mons. Eugenio Romero Pose (Madrid)
Ramón Trevijano Etcheverría (Salamanca)
Argimiro Velasco Delgado, O. P. (Valencia)

SECRETARIO TÉCNICO

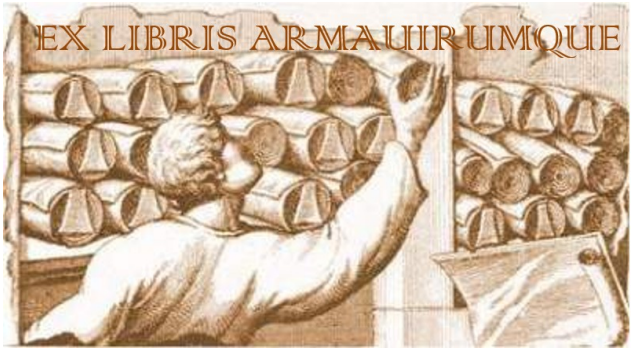
Fernando Guerrero Martínez

TERTULIANO

"PRESCRIPCIONES" CONTRA TODAS LAS HEREJÍAS

Introducción, texto crítico, traducción y notas de
Salvador VICASTILLO

EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE



Ciudad Nueva
Madrid - Bogotá - Buenos Aires - México - Montevideo - Santiago

Reservados todos los derechos. La reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización escrita de los propietarios del *copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

© Salvador Vicastillo

© 2001, Editorial Ciudad Nueva
Andrés Tamayo, 4 - 28028 Madrid (España)

ISBN: 84-9715-004-X
Dep. Legal: M-30985-2001

Printed in Spain - Impreso en España

Preimpresión: MCF Textos. Madrid.

Imprime: Artes Gráficas Cuesta. Madrid.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Siglas

CCL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1954 ss.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1865 ss.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Paris 1907-1953.
DAGR	Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Paris 1877-1919.
FuP	Fuentes Patrísticas, Madrid 1991 ss.
PG	Patrologiae cursus completus. Accurante J.-P. Migne. Series Graeca, Paris 1857-1866.
PL	Patrologiae cursus completus. Accurante J.-P. Migne. Series Latina, Paris 1841-1864.
RACh	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ss.
RECA	Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart 1893-1972.
SC	Sources Chrétiennes, Paris 1941 ss.
TLL	Thesaurus Linguae Latinae, editus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum, Leipzig 1990 ss.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig-Berlin 1882 ss.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1953ss.

Abreviaturas

a. c.	artículo citado
cap.	capítulo
cf.	confronta
col.	columna
ed.	edición
h.	hacia
ib.	ibidem
ID.	IDEM
l. c.	lugar citado
n.	nota
o. c.	obra citada
s.	siguiente
ss.	siguientes

Abreviaturas de las obras de Tertuliano

An.:	De anima
Apol.:	Apologeticum
Bapt.:	De baptismo
Carn.:	De carne Christi
Cast.:	De exhortatione castitatis
Cor.:	De corona
Cult.:	De cultu feminarum
Fug.:	De fuga in persecutione
Herm.:	Aduersus Hermogenem
Idol.:	De idololatria
Iei.:	De ieiunio aduersus psychicos
Iud.:	Aduersus Iudaeos
Marc.:	Aduersus Marcionem
Mart.:	Ad martyras
Mon.:	De monogamia
Nat.:	Ad nationes
Orat.:	De oratione
Paen.:	De paenitentia
Pal.:	De pallio
Pat.:	De patientia
Praes.:	De praescriptionibus aduersus haereses omnes
Prax.:	Aduersus Praxean
Pud.:	De pudicitia
Res.:	De resurrectione mortuorum
Scap.:	Ad Scapulam
Scorp.:	Scorpiace
Spect.:	De spectaculis
Test.:	De testimonio animae
Val.:	Aduersus Valentinianos
Virg.:	De uirginibus uelandis
Ux.:	Ad uxorem

Siglas y abreviaturas del aparato crítico

A	Codex Agobardinus (Parisinus latinus 1622), saec. IX.
*A**	Codex Agobardinus sub luce ultrauiolacea.
P	Codex Paterniacensis 439, saec. XV.
N	Codex Florentinus Magliabechianus, conventi soppressi I, VI, 9, saec. XV.
X	Codex Luxemburgensis 75, saec. XV.
F	Codex Florentinus Magliabechianus, conventi soppressi I, VI, 10, saec. XV.
L	Codex Leidensis latinus 2, saec. XV.
R^1	Editio princeps Beati Rhenani, Basileae 1521.
R^3	Editio tertia B. Rhenani, Basileae 1539.
Rmg	Margo editionis B. Rhenani.

Hirs	Codex Hirsaugiensis deperditus, cuius lectiones adnotauit B. Rhenanus in prima editione.
G	Codex Gorziensis deperditus, cuius lectiones adnotauit B. Rhenanus in tertia editione.
B	Editio Martini Mesnartii, Parisiis 1545.
Bmg	Margo editionis M. Mesnartii.
Gel	Editio Sigismundi Gelenii, Basileae 1550.
Pam	Editio Iacobi Pamelii, Antuerpiae 1579.
C	Codex Iohannis Clementis Angli, cuius lectiones adnotauit Iac. Pamelius in sua editione.
Iun	Editio Francisci Iunii, Franekerae 1597.
Vrs	Fuluii Vrsini lectiones, quas Ioa. a Wouwer tradidit in: *Ad Q. S. Fl. Tertulliani opera emendationes epidicticae*, Francofurti 1603.
Rig	Editio Nicolai Rigaltii, Parisiis 1634.
Diuion	Codex Diuionensis amissus, quem Rigaltius adhibuit cuiusque aliquot lectiones a Pithoeo indicatae sunt.
Oehl	Editio Francisci Oehler, Lipsiae 1854.
Prsch	Editio Eruini Preuschen, Friburgi 1892.
Rau	Editio Gerardi Rauschen, Bonnae 1905.
Krm	Editio Aemilii Kroymann, Vindobonae 1942.
Isid.	Isidorus
Hild.	Hildebrand
Löfs.	E. Löfstedt
Tho.	G. Thörnell
Vliet.	J. van der Vliet

(Nota: sólo se registran las lecciones del códice *N* que difieren del *P*, y, de los códices *F* y *L*, las que difieren del *X*.)

add.	addidit / addiderunt
codd.	codicum consensus
edd.	editorum consensus
lac.	lacuna
om.	omisit / omiserunt
rell.	reliqui
sec.	seclusit

PRESENTACIÓN

Resulta muy positivo que esta colección de Fuentes Patrísticas acoja por vez primera a Tertuliano, y hay razones para que vaya creciendo su presencia: al fin y al cabo, es el primero de los Padres latinos y el que, a nivel de Iglesia universal, ha inaugurado la reflexión sobre algunos temas fundamentales de la fe cristiana.

La obra escogida –*De praescriptionibus aduersus haereses omnes*– tiene valores muy significativos: es la que abre la polémica de Tertuliano con los herejes gnósticos; está llena, pues, de brío y pasión, aunque a la vez resplandece en orden y sistema; además, aborda unos temas teológicos de gran calado, que pueden ser lo más atractivo para el lector de hoy.

Si en el actual diálogo ecuménico hay un marcado interés por la conexión con las fuentes, esta obra puede resultar muy clarificadora, pues plantea, justamente, esta cuestión fundamental: cómo llegar con toda pureza a la revelación de Cristo.

En el ámbito de la cultura hispana, es la primera vez que esta obra de Tertuliano, con su texto latino acompañado de traducción española, recibe el honor de ser publicada, y no con fines de simple divulgación, sino con intenciones de conocimiento científico, según el propósito de esta colección patrística.

Sirva todo ello para promover, en nuestro ámbito cultural, el estudio de un autor que ha sido clave en la evolución de la lengua latina y en la formación del pensamiento cristiano: dos campos que no pueden ser ajenos al interés del mundo científico, tal como ocurre en otras naciones de nuestro entorno europeo.

Ofrezco este trabajo al P. Antonio Orbe, que fue mi maestro durante los años de estudio en Roma: dígnese acoger ahora, desde su retiro de Loyola, este esfuerzo mío, tan modesto, por continuar su gran tarea patrística.

Zaragoza, 28 de junio de 2001
Fiesta de san Ireneo de Lyón

INTRODUCCIÓN

I. INTRODUCCIÓN AL AUTOR

1. BIOGRAFÍA

Estamos en pleno siglo II. La provincia romana de África, que no ha cesado de progresar desde Trajano, está a punto de alcanzar su apogeo económico, social y político[1]. Gracias a su floreciente agricultura, abastece a Roma mediante el envío regular de alimentos. En este momento, la población debe de llegar a 6.500.000 habitantes; en la capital, Cartago, se concentran varios centenares: púnicos, griegos, romanos, hebreos. Hace tiempo que cuenta como la ciudad romana más importante del Norte de África; el puerto, punto de intenso tráfico, la ha convertido en una ciudad comercial y cosmopolita.

Aquí, bajo el principado de Antonino Pío, hacia el año 155, nace Quintus Septimius Florens Tertullianus[2]. Su padre es un oficial romano de guarnición en la capital: un «centurión

1. Toda la investigación reciente sobre el África proconsular (Pflaum, Charles-Picard, Gascos, Lassère) demuestra que este desarrollo, traído por el urbanismo, alcanzó su punto culminante a comienzos del siglo III. Tiene valor de testimonio auténtico la declaración de Tertuliano en *An.* 30, 3. A través de toda su obra se pueden recoger bastantes datos de cómo era entonces el África romana; los han recogido: M. M. BANEY, *Some reflections of life in North-Africa in the writings of Tertullian*, Washington 1948; L. STAEGER, *Das Leben im romischen Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians*, Zurich 1973.

2. De los escritores eclesiásticos posteriores, dos solamente, Jerónimo (*De uris illustribus*, 53) y Agustín (*De haeresibus ad Quodvultdeum*, 86), dieron algunas noticias sobre Tertuliano; pero, frecuentemente, han parecido sospechosas a los críticos. Modernamente, se han publicado varias obras de conjunto sobre la vida y la obra de Tertuliano: P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2 vol., Paris ³1947, revisada por G. Bardy; *La crise montaniste*, Paris 1913, 294-471; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*: I. *Tertullien et les origines*, Bruxelles 1966 (= Paris 1901); H. KOCH, art. *Tertullianus*, RECA 2 R., V, 822-844; T. D. BARNES, *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford ²1985. De este libro, decididamente innovador, se ha dicho que demuestra, al menos, la imposibilidad de escribir una biografía científica sobre Tertuliano.

proconsular», según la calificación de San Jerónimo[3]. Este dato encuentra confirmación en lo que dice el mismo Tertuliano: «teste militia patris nostri» (*Apol.* 9, 2). Por tanto, su familia pertenecería al *ordo equester*[4], un caso más de esa burguesía autóctona muy romanizada cuya evolución social fue característica del siglo II.

De acuerdo con este nivel social, el niño Tertuliano aprendió las primeras letras bajo la férula del *ludi-magister*; después pasó a manos del *grammaticus*, que tenía por fundamental misión enseñarle la lengua. En estas clases, de diez a diez y seis años, fue conociendo, a través de minuciosas explicaciones, los textos de los clásicos griegos y latinos: los poetas (de Homero a Horacio), los oradores (Demóstenes, Cicerón), los historiadores (Tucídides, Salustio). De esta forma, Tertuliano aprendió a escribir corrientemente el griego y el latín. Como remate acudió luego a la escuela de retórica de Cartago, por donde pasó también Minucio Félix. Aquí se enseñaba el arte de hablar, o sea, de construir una exposición sólida, convincente y seductora[5].

Por encima de esta cultura enteramente literaria, el joven Tertuliano trabajó por adquirir una erudición lo más amplia posible. Parece que se interesó por la filosofía, por el derecho, por la medicina y hasta por la farmacopea, pues de todo esto demuestra luego estar informado.

Al final de sus estudios, puede decirse que Tertuliano era un hombre impregnado de cultura tanto griega como latina; conocía perfectamente ambas lenguas, algunas de sus obras las es-

3. «Tertullianus [...] prouinciae Africae, ciuitatis Carthaginiensis, patre centurione proconsulari» (*De uiris illustribus*, 53 : PL 23, 661). Ante este título no atestiguado en otra parte, P. de Labriolle conjetura que se trataría de un título no oficial, empleado en el lenguaje corriente para designar ya un centurión de la cohorte urbana destacada en Cartago, ya un funcionario del *officium* con el título de centurión: cf. *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 101. P. Monceaux piensa que sería el jefe de uno de los destacamentos de la tercera legión que eran puestos por el legado de Numidia a disposición del procónsul de África: cf. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne: I. Tertullien et les origines*, 178.

4. Cf. G. SCHOELLGEN, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1984, 176-187, donde se establece como verosímil la pertenencia de Tertuliano al *ordo equester*, deduciéndola de lo que dice en *Pal.* 6, 3 (según la puntuación e interpretación de La Cerda) y de la situación de su padre como centurión proconsular.

5. Las escuelas de retórica son, desde el siglo I a. C., «las escuelas de enseñanza superior» por antonomasia: cf. H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid 1985, 262-269, 327, 369-374.

cribió en griego[6]. ¿Qué público las podía leer? Para algunos, el África romana de finales del siglo II y comienzos del III era prácticamente bilingüe[7]; para otros, sólo los letrados y la población de origen oriental hablaban griego[8]. Tertuliano era uno de los últimos representantes de la doble cultura, que no sobreviviría a los desórdenes del siglo III. En esto se parecerá a un coterráneo de la generación anterior, Apuleyo (125-180)[9].

Como San Agustín, Tertuliano tuvo una juventud disoluta, según su propia confesión: «Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse neque nunc alia carne ad continentiam eniti» (*Res.* 59, 3). Amó con pasión todos los espectáculos que luego, de cristiano, condenará tan duramente; se reprochará entonces, arrepentido, todas las diversiones de su juventud: «Quamquam nemo haec omnia plenius exprimere potest nisi qui adhuc spectat, malo non implere quam meminisse» (*Spect.* 19, 5).

No parece que haya ejercido la profesión de rétor o maestro en retórica, como hicieron después otros compatriotas: Cipriano, Arnobio, Mario Victorino, Lactancio, Agustín. Le bastó con haber sido un excelente estudiante de retórica para poder actuar como luego actuó en su faena de escritor[10]. Acaso ejerció, más bien, la profesión de abogado (*causidicus*), como muchos africanos cultos de su tiempo.

¿Fue jurista, como a veces se ha dicho? Una lectura superficial de sus obras puede dar la impresión de que lo fue, y

6. Sabemos que escribió en griego: *De baptismo* (cf. *Bapt.* 15, 2), *De spectaculis* (cf. *Cor.* 6, 3), *De uirginibus uelandis* (cf. *Virg.* 1, 1).

7. Cf. V. LOI, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Roma 1978, 12, que cree, sobre todo para el siglo II, en el bilingüismo de amplias capas de la población y no sólo de quienes habían frecuentado la escuela. Así opina también T. D. BARNES, *Tertullian. A historical and literary study*, 67-68.

8. Así opina G. BARDY, *La question des langues dans l'église ancienne*, Paris 1948, 56 ss. Pero G. SCHOELLGEN puntualiza que los ciudadanos cultos, salidos de las escuelas de *rhetores*, formaban en Cartago un vasto público bilingue: *Der adressatenkreis der Griechischen Schauspielschrift Tertullians*, Jahrbuch für Antike und Christentum 25 (1982) 22-27.

9. Tertuliano ha podido oír en Cartago a Apuleyo como orador ambulante (*sophista*), de cuyos discursos (*epideixeis*) se nos han trasmitido algunos brillantes fragmentos en *Florida*. Y seguro que, en su adolescencia, ha leído y admirado la obra de aquel personaje al que el senado de la ciudad levantó una estatua. Lo que ocurre es que no lo nombra jamás, quizá para significar con ese silencio voluntario su hostilidad a uno de los maestros de la cultura pagana del momento.

10. Esta es la hipótesis que le parece más probable a J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, 29.

así se explica la famosa frase de Eusebio de Cesarea[11]; pero una lectura atenta y crítica hecha por especialistas en derecho romano descubre lo contrario[12]. De hecho, en el *Apologeticum* la argumentación es la de un abogado, no la de un jurista[13].

A este periodo de su vida pertenece una obra (hoy perdida, pero que San Jerónimo llegó a conocer) sobre los agobios del matrimonio: «Ad amicum philosophum de angustiis nuptiarum»[14]. Este libro pareció inaugurar una carrera de escritor mundano a la manera de Apuleyo, pero las cosas tomaron otro rumbo con su conversión al cristianismo[15].

Nacido de padres paganos, Tertuliano permaneció pagano durante la mayor parte de su juventud, y un pagano convencido y apasionado. Ya cristiano, no dudaba en recordar que él se había burlado del cristianismo y de sus cosas, por ejemplo de la creencia en la resurrección: «Haec et nos risimus aliquando. De uestris sumus: fiunt, non nascuntur christiani» (*Apol.* 18, 4).

Su conversión precedió por unos cuantos años al *Apologeticum*, ya que esta obra evidencia un conocimiento profundo de la doctrina cristiana y de la Escritura, algo impropio de un

11. Cuando escribe que Tertuliano era «una persona experta en las leyes de los romanos» (*Historia ecclesiastica* II, 2, 4 : SC 13, 53).

12. Es el caso de R. MARTINI, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, Studia et documenta historiae et iuris 41 (1975) 79-124. Este eminente romanista constata que, en Tertuliano, hay confusiones de conceptos, usos no técnicos de términos, errores y aberraciones desde el punto de vista del derecho difícilmente admisibles en un jurista de formación y profesión; y ofrece cuidadosamente anotados los casos concretos (p. 97-119).

13. Por tanto, contra lo que algunos han supuesto, no se puede identificar a Tertuliano con ese jurista homónimo que vivió a finales del siglo II y que escribió un *Liber singularis de castrensi peculio* del que se conservan algunos fragmentos en el Digesto. Así opinan: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire d'Afrique chrétienne*: I. *Tertullien et les origines*, 181; S. SCHLOSSMANN, *Tertullian im Lichte der Jurispudenz*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 27 (1906) 251-275; 407-430; R. BRAUN, *Deus Christianorum*, Paris ²1977, 689-690, y el arriba citado R. Martini. Téngase en cuenta, además, que ese *cognomen* no era raro entonces, como lo atestigua la epigrafía. La tesis de la identificación, que tuvo en otro tiempo sus defensores (Harnack, Labriolle, Beck, Koch, Stirnimann), ya no encuentra hoy casi ninguno.

14. *Adu. Iouinianum*, I, 13 (PL 23, 230) y *Epist.* 22, 22 (CSEL 54, 174-175). C. Tibiletti, que ha estudiado este opúsculo (*Un opuscolo perduto di Tertulliano: Ad amicum philosophum*, Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino 95 (1960-61) 122-166), piensa que Tertuliano lo habría escrito después de su conversión, mientras que R. Braun (*Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et chronologie*, Revue des Études Latines 50 (1972) 67-84) piensa lo contrario.

15. Cf. P. GUILLOUX, *L'évolution religieuse de Tertullien*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 19 (1923) 5-24, donde se estudia su evolución antes de pasar al montanismo.

converso reciente. Ahora bien, el *Apologeticum* data de 197, luego la conversión de Tertuliano debió de ocurrir entre el 190 y el 195, cuando ya estaba casado. A diferencia de Cipriano y Agustín, él no nos ha dejado ninguna confidencia sobre el hecho.

¿Cuáles fueron los motivos determinantes de su conversión? En ciertos pasajes de sus escritos aparecen algunas consideraciones que nos permiten sospecharlos:

a) Siendo como era un espíritu curioso abierto a todo cuanto sucedía a su alrededor, debió de llamarle la atención el hecho del *crecimiento espectacular* del cristianismo, porque luego, ya cristiano, se lo presenta a los paganos para acusarles de falta de curiosidad y de ignorancia voluntaria[16].

b) Siendo también un admirador de los *ejemplos de fortaleza* entre los antiguos[17], debió de impactarle la paciencia (*tolerantia*) de los mártires cristianos, que luego, de apologista, recuerda y exalta[18]. Si es exacto que pasó toda su juventud en Cartago, pudo asistir el 17 de julio de 180 al proceso y ejecución de doce cristianos (siete hombres y cinco mujeres)[19] de Scillium, pequeña aldea de la Proconsular.

c) También debió de impresionarle otro hecho que, igualmente, exalta en su labor de apologista: la conducta ejemplar de los cristianos, especialmente su vida fraterna y hasta su sentido de fraternidad universal, tan en contraste con la sociedad pagana, donde lo que mandaba era el odio, el homicidio y la avaricia[20].

d) Por la importancia que Tertuliano da a otro orden de pruebas cuando se pone a demostrar la verdad del cristianismo[21], también se puede pensar que él mismo sintió removida su incredulidad al asistir, casualmente, a alguna sesión de exorcismo sobre posesos.

e) Si el filósofo Justino acabó convirtiéndose tras una comparación minuciosa de los diversos sistemas filosóficos, Tertuliano, un hombre informado en filosofía y con pasión por la verdad, debió de vivir un proceso parecido. Sus críticas poste-

16. Cf. *Nat.* I, 1, 1-4.
17. Cf. *Mart.* 4, 3-8.
18. Cf. *Apol.* 50, 13-15; *Scap.* 5, 4.
19. Esto es lo que piensa F. RUGGIERO, *Il problema del numero dei martiri Scillitani*, Cristianesimo nella storia 9 (1988) 135-152.
20. Cf. *Apol.* 39, 7-13.
21. Cf. *Apol.* 23, 16-18.

riores a la filosofía fragmentada en sectas contradictorias, frente a la única verdad de la fe cristiana[22], sugieren su propio camino de conversión. Convertido, entra Tertuliano en la comunidad cristiana de Cartago y, desde entonces, su vida se confunde, para nosotros, con la historia de sus obras.

La evangelización de la provincia de África debió de comenzar relativamente pronto, porque es, a principios del siglo III, la más cristianizada entre las tres provincias occidentales del Imperio romano[23]. Parece que los predicadores procedían tanto de Roma como de Oriente. Los puertos, especialmente el de Cartago, eran las puertas de entrada. La difusión del Evangelio debió de comenzar por el mundo vinculado a las comunidades judías (particularmente florecientes en las ciudades a finales del siglo I) o por el de los mercaderes provenientes de Grecia y del Oriente, donde la nueva religión era bastante conocida.

La cristiandad africana entra de lleno en la historia el año 180 con los mártires de Scillium. En la época de los Severos (193-235) aparece ya sólidamente organizada; el número de sus fieles ha crecido de forma muy sensible en pocos años. En 197, Tertuliano refleja la sorpresa indignada de sus compatriotas paganos al constatar la dimensión de ese crecimiento[24]. Y quince años más tarde, al final del 212, cuando el procónsul Scapula reanuda la persecución, Tertuliano le amenaza con una auto-entrega en masa de los cristianos, que, al ser tantos, le crearía una situación extremamente embarazosa[25].

¿En qué medida estaban presentes en aquella iglesia las clases altas? No tanto como se podría imaginar leyendo las afirmaciones que hace el Apologista en sus escritos dirigidos a los paganos, pero sí en una proporción significativa[26]. Teniendo en cuenta todos los datos concretos que se encuentran en la obra entera de Tertuliano y en la *Passio Perpetuae*, se puede pensar que aquella iglesia contaba ya con algunos miembros de fami-

22. Cf. *Nat.* II, 2, 1; *Praes.* 7, 8; *An.* 2, 4.

23. Cf. W. TELFER, *The origins of Christianity in Africa*, Studia Patristica 4 (1961) 512-517 y W. H. C. FREND, *Martyrdom and persecution in the early Church*, Oxford 1965, 303-346 (difusión del cristianismo en África).

24. Cf. *Apol.* 1, 7.

25. Cf. *Scap.* 5, 2.

26. Cf. D. E. GROH, *Upper-class in Tertullian's Africa: Some Observations*, Studia Patristica 14 (1976) 41-47.

lias senatoriales y ecuestres, un número reducido de viudas ricas y un público culto que hablaba griego y pertenecía a un medio acomodado[27].

No podía estar exenta de problemas la inserción de aquella comunidad cristiana en la sociedad pagana. G. Schöllgen ha estudiado el modo de vida de los cristianos en la ciudad antigua, concretamente en Cartago, a través de los testimonios, frecuentemente precisos, de Tertuliano. Su conclusión es que los cristianos no rompían los vínculos con los parientes que seguían siendo paganos, participaban plenamente en la vida económica, pero se mantenían al margen de la vida social[28].

Esta autoexclusión de la vida social significaba un rechazo abierto del sistema, y esto, en un mundo dominado por el «mos maiorum» o, más llanamente, el «Roman way of life», tenía que provocar un rechazo equivalente por parte de los paganos, con su cortejo de incomprensiones, habladurías y calumnias, manifestaciones de odio y persecuciones. De todo ello hay sobrados testimonios en la obra tertulianea[29].

Parece que la iglesia africana ha tomado muy pronto conciencia de su peculiaridad. Mientras que la de Roma guardará el griego como lengua litúrgica hasta la mitad del siglo IV, esta iglesia se latiniza enteramente desde los primeros años del siglo III. Como atestigua la arqueología, el griego no tuvo jamás una gran difusión en África; además, aquella iglesia tenía delante el ejemplo de las comunidades judías, que habían adoptado el latín para sus celebraciones sagradas[30]. Quizá deba a esto

27. La versión griega que Tertuliano hizo de su *De spectaculis* iba destinada a los africanos cultos, *in utraque lingua eruditi*, esos mismos que habían sido el público de Apuleyo. Lo cual demuestra que la comunidad cristiana de Cartago comprendía ya un número no despreciable de ellos, como, por ejemplo, la mártir Vibia Perpetua. Cf. G. SCHOELLGEN, *Der Adressantenkreis der griechischen Schauspielschrift Tertullians*, Jahrbuch für Antike und Christentum 25 (1982) 22-27 y *Ecclesia sordida?*, 155-269.

28. Cf. G. SCHOELLGEN, *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 77 (1982) 1-29.

29. Una exposición sintética sobre el desarrollo de las persecuciones en África del Norte, de 180 a 212, puede encontrarse en: A. R. BIRLEY, *Persecutors and martyrs in Tertullian's Africa*, Bulletin of Institute of Archaeology (London) 29 (1992) 37-68. Ver también Ch. MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain* (IIe-IIIe siècles). *Église et cité*, Paris 1979, que ofrece un cuadro de conjunto de la situación concreta de los cristianos en la sociedad y el Estado romano durante la época preconstantiniana.

30. Según R. Braun, el uso del latín entre los judíos parece haber tenido cierta consistencia, especialmente en África del Norte: cf. *Deus Christianorum*, 14.

Tertuliano el ser el primero de los Padres latinos. Aunque conocía tanto el griego como el latín al igual que muchos de sus coterráneos cultos, prefirió debatir en latín las grandes cuestiones que se planteaban en su comunidad.

Por su categoría intelectual y por su elocuencia, nuestro neo-converso debió de destacar enseguida dentro de la iglesia de Cartago, así que, tras actuar seguramente como *catequista*, fue consagrado *presbítero*. Como tal lo presenta San Jerónimo[31]. ¿En qué momento hay que situar este hecho? Evidentemente, no era aún presbítero en 197, cuando escribió la carta *Ad martyras* y compuso el *Apologeticum*. Ya parece que lo era hacia el año 200, cuando redactó el *De baptismo*, dedicado tanto a los catecúmenos como a los bautizados[32].

Tras su conversión, Tertuliano pone todo su talento de escritor al servicio de la fe cristiana. Primero se enfrenta a los judíos. En aquel momento el judaísmo, lejos de replegarse hacia dentro, practicaba un fuerte proselitismo. En Cartago, concretamente, existía una comunidad judía y varias más en toda el África del Norte. Debió de darse una relación fácil entre comunidades judías y cristianas; se piensa, por ejemplo, que en ciertos usos de la iglesia norteafricana hay, probablemente, una influencia de lo judío. Tertuliano constata enseguida que uno de los peligros que acecha a la fe cristiana viene de la Sinagoga; para él los judíos no son el *Verus Israel*. Parece que fue un choque habido con la comunidad judía de Cartago lo que le dio pie para redactar su *Aduersus Iudaeos*[33].

Luego se enfrenta a los paganos: defiende a los cristianos perseguidos demostrando la falsedad de las acusaciones y la ile-

31. Cf. *De uris illustribus*, 53 (PL 23, 661 y 663). Dan crédito a esta noticia: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne: I. Tertullien et les origines*, 182, y P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, 306; *Tertullien était-il prêtre?*, Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes 3 (1913) 161-177. La ponen en duda: H. KOCH, *War Tertullian Priester?*, Historisches Jahrbuch 28 (1907) 95-103; mantiene su posición en *Tertullianisches*, Theologische Studien und Kritiken 103 (1931) 95-114; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 2, Freiburg 1914, 379.

32. Cf. *Bapt.* 1, 1. Tanto la dedicatoria de este tratado como la despedida (*Bapt.* 20, 5) dan a entender que Tertuliano era algo más que un simple catequista.

33. Cf. M. SIMON-A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris 1968; W. H. C. FREND, *Tertulliano e gli Ebrei*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 4 (1968) 3-10; *Jews and christians in third century Carthage*, en *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, 158-194; Cl. AZIZA, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977.

galidad de los procedimientos empleados por el perseguidor; pero, además, ataca a los paganos relanzando contra ellos las acusaciones que hacen a los cristianos. Ahí están el *Ad nationes* y el *Apologeticum*, etc.

A través de toda su actividad de apologista, ¿cuál es, en el fondo, la posición de Tertuliano ante el Imperio romano? Es ésta una cuestión muy discutida[34]. Ya en el N. T. existe una tensión entre dos tendencias contrarias: la sumisión a las autoridades establecidas y la oposición a este mundo simbolizado por Babilonia (= Roma). Tertuliano, naturalmente, hereda esta tensión: por una parte, se siente orgulloso de ser un cartaginés de la nueva Cartago, la romana, mira reverencialmente al César como algo propio[35] y reconoce al Imperio el papel de retardar el final de los tiempos; pero, por otra parte, rechaza toda divinización del César, lo mismo que la religión imperial contaminada de idolatría, y protesta contra el papel asumido por el poder romano en la persecución de los cristianos. Tertuliano vive, pues, en un terreno de fractura donde no es posible la estabilidad permanente; pero, en fin de cuentas, se puede decir que es *fundamentalmente favorable al Imperio romano*.

Como *catequista* o como *presbítero*, se dedica a instruir, clarificar, amonestar a los fieles de la Iglesia. El fruto son esos varios tratados: *De baptismo*, *De oratione*, *De patientia*, *De paenitentia*, *De spectaculis*, *De cultu feminarum*.

Las diversas sectas heréticas (de inspiración gnóstica en mayor o menor medida) que acosan la vida de la Iglesia le obligan a una intensa labor de *polemista*, y así va redactando: *De praescriptionibus aduersus haereses omnes*, *Aduersus Hermogenem*, *Aduersus Marcionem*, *Aduersus Apelleiacos* (perdido), *Aduersus Valentinianos*. Esta campaña antiherética, desarrollada durante más de doce años, se cierra con un balance positivo:

34. Cf. J.-M. HORNUS, *Étude sur la pensée politique de Tertullien*, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 38 (1958) 1-38; R. KLEIN, *Tertullian und das Reich*, Heildelberg 1968; R. F. EVANS, *On the problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum*, Studia Patristica 14 (1976) 21-36; J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et l'Empire*, Recherches Augustiniennes 19 (1984) 111-131; R. BRAUN, *Christianisme et pouvoir impérial d'après Tertullien*, en *Approches de Tertullien*, Paris 1992, 57-66.

35. «Sed quid ego amplius de religione atque pietate Christiana in imperatorem, quem necesse est suscipiamus ut eum, quem Dominus noster elegit, ut merito dixerim: Noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus?» (*Apol.* 33, 1).

ninguna de las sectas gnósticas logra arraigar en las comunidades cristianas de África.

La oposición frontal de Tertuliano al gnosticismo se combina con un acercamiento progresivo al *montanismo*[36]. El montanismo (denominación tardía, siglo V, de lo que en un principio se llamó «nueva profecía» o «herejía frigia») es un movimiento carismático, de coloración apocalíptica y encratita, surgido hacia 172 en Frigia, dentro del cristianismo que deriva del apóstol Juan[37]. Su fundador, Montano, secundado por las profetisas Maximila y Priscila (o Prisca: cf. *Cast.* 10, 5 y *Prax.* 1, 5), anunciaba la inminente venida del Espíritu Santo (que debía conducir a la perfección la economía del Padre y del Hijo) y, por tanto, pedía a la Iglesia un estado de rigurosa pureza: ruptura con la sociedad profana, práctica de una vida ascética, búsqueda del martirio y espera de la Parusía (próxima). El movimiento, condenado muy pronto por la jerarquía de la provincia, se difundió por Asia Menor, Siria y Tracia, y llegó hasta Occidente, donde logró un cierto desarrollo a comienzos del siglo III; es entonces cuando, sin duda procedente de Roma, llegó a Cartago.

Sólo a partir de los años 207-208 (en la tercera edición de los libros I-III del *Adu. Marcionem*) encontramos señales de montanismo en Tertuliano: las referencias a los *oráculos* de Montano son cada vez más numerosas y apremiantes, tiene también interés en informar sobre los *carismas proféticos* de que gozan algunas mujeres de la comunidad[38].

No ha habido *un contacto directo* de Tertuliano con los seguidores de la secta frigia (orientales o romanos); su montanismo sería completamente un «montanismo de exportación», con las doctrinas de los «nuevos profetas» más o menos defor-

36. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montamste*, Paris 1913. Luego de esta obra fundamental se abrió un período de investigación, cuyos resultados son recogidos por W. H. C. FREND, *Montanisme: research and problems*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 20 (1984) 521-537. Lo esencial de este artículo se reproduce en: *Montanismus*, Theologische Realenzyklopädie 24 (1994) 271-279. Ver también R. BRAUN, *Tertullien et le montanisme. Église institutionelle et Église spirituelle*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 21 (1985) 245-257.

37. Cf. J. DANIÉLOU - H. I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*: I. *Des origines à samt Grégoire le Grand*, Paris 1963, 133.

38. Algunos oráculos montanistas: *Res.* 2, 13; *Fug.* 9, 4; *Pud.* 21, 7. Sobre el montanismo en Tertuliano, cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, 294-465.

madas por el paso del tiempo: no en balde habían transcurridos treinta años desde cuando comenzaron a ser predicadas.

Conocidos el temperamento y la mentalidad de Tertuliano, se comprende que, del montanismo, le han atraído estos rasgos:

- la ausencia de especulaciones filosóficas,
- la espera de la Parusía,
- la exigencia de una vida ascética,
- la apertura a la acción del Paráclito y, como resultado, la expansión carismática,
- el respeto de la «regula fidei» (y, en particular, de la fe trinitaria), que él defendía contra las herejías gnósticas.

Luego de algunos años de progresivo acercamiento al montanismo, por fin se adhirió abiertamente a él hacia el 213-214[39]. Desde entonces, Tertuliano y los suyos son los *pneumatici* o espirituales, y los otros, sus antiguos correligionarios, son los *psychici* o animales, a los que no cesa de atacar. Él mismo lo recuerda: «Et nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio disiunxit a psychicis»[40].

Esta separación ¿fue un verdadero *cisma*? Parece que sí lo fue a juicio de San Jerónimo, que afirma en tono rotundo y hasta cruel: «et de Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Ecclesiae hominem non fuisse»[41]. Sin embargo, las cosas no están tan claras como parece. A principios del s. III (según se deduce de las cartas del obispo San Cipriano) las estructuras jurídicas de la iglesia de África eran bastante laxas, en muchos campos de la disciplina las fronteras entre la ortodoxia y la herejía eran imprecisas, la excomunión no era apenas lanzada más que contra los herejes y los pecadores notorios, la noción de cisma era muy vaga.

A la hora de enfrentarse con el montanismo, Tertuliano ha sabido distinguir entre la *regula fidei*, que debe permanecer intangible, y la *disciplina* (el *ordo disciplinae*), que, a través de sucesivas correcciones, no ha cesado de perfeccionarse desde Adán

39. Hay quien piensa que Tertuliano no fue más que un abogado que se hizo el defensor del montanismo, sin quedar marcado por él y sin adherirse a él: G. L. BRAY, *Holiness and the will of God. Perspectives on the theology of Tertullian*, London 1979, 56-63.

40. *Prax.* 1, 7.

41. *Aduersus Heluidium*, 17 (PL 23, 201).

y ha de seguir haciéndolo hasta el final de los tiempos (*extremitas temporum*), para posibilitar la santificación cada vez mayor del hombre. Entonces, él ha juzgado que las «novedades» del montanismo no rompían la continuidad de la tradición. Por eso se podrá gloriar de haber permanecido siempre fiel a la *regula fidei*.

Así que Tertuliano ha podido romper con su obispo y con las comunidades locales hostiles al montanismo sin tener conciencia de estar fuera de la gran Iglesia. De hecho, en sus momentos de mayor fervor montanista no ha dejado de acudir a la brecha de la polémica cuando ha visto atacado algún dogma de esa Iglesia[42]; ha seguido hablando de las Escrituras como de un bien común a todos, espirituales y «psíquicos»[43]; ha conservado siempre un sentimiento vivo de la unidad de la Iglesia. Su caso sería muy distinto si se hubiese integrado en una *ecclesiola* presidida por un obispo disidente.

Por todo esto, más que de cisma, alguien prefiere hablar de alejamiento, de *retirada*[44]. Léanse todas las declaraciones con las que Tertuliano va marcando distancias frente a los «psíquicos» y se verá que no son, de ninguna manera, las de un cismático[45]; son, a lo más, las de un «minoritario» en el seno de la gran Iglesia, a la que cree seguir perteneciendo; tanto es así que cuando llama «psíquicos» a sus adversarios, no entiende designar con tal nombre a todos los católicos.

¿Qué es lo que empujó a Tertuliano a dar el último paso? Según San Jerónimo, la actitud (envidia e injurias) del clero de Roma[46]; pero este testimonio no ha sido muy creído, pues se sospecha que quien habla no hace más que proyectar sobre Tertuliano sus propios pleitos con aquel clero. Según San Agustín, el motivo de la ruptura habría sido la condenación de su tesis

42. Esta es la argumentación de J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 1, Paris 1966, 132-134.

43. Como en este pasaje: «Secedat nunc mentio Paracliti, ut nostri alicuius auctoris. Euoluamus communia instrumenta scripturarum pristinarum. Hoc ipsum demonstratur a nobis neque nouam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, immo et antiquam et propriam Christianorum» (*Mon.* 4, 1).

44. Cf. P. MATTEI, *Le schisme de Tertullien: essai de mise au point biographique et ecclésiologique*, en *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, Nice 1991, t. 2, 129-149. Cercano a esta tesis se encuentra D. POWELL, *Tertullianists and cataphrygians*, Vigiliae Christianae 29 (1975) 33-54 (33-39).

45. Cf. *Prax.* 1, 7; *Mon.* 12, 3; *Iei.* 12, 3 y 16, 3; *Pud.* 1, 10 y 10, 12.

46. «Inuidia posthac et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus» (*De uiris illustribus*, 53 : PL 23, 663).

absolutamente contraria a las segundas nupcias[47]. Probablemente, Tertuliano, tal como era su temperamento, tuvo que seentir una fuerte *decepción personal* ante la incomprensión total de los «psíquicos», y eso explicaría los excesos polémicos de sus últimas obras y su *retirada silenciosa*...

En su nueva etapa, Tertuliano debuta como escritor con una obra en siete libros (hoy perdida), *De ecstasi*[48], en la que se dedica a defender el carácter divino de los *oráculos* o discursos pronunciados en éxtasis por los profetas montanistas. Después polemiza muy ásperamente con las autoridades de la iglesia de Cartago a favor de sus nuevas convicciones ascéticas y rigoristas, mientras va lanzando una serie de tratados:

- *De exhortatione castitatis, De monogamia* (contra las segundas nupcias),
- *De uirginibus uelandis,*
- *De fuga in persecutione* (contra la indulgencia de la Iglesia con los que huyen en la hora de la persecución),
- *De ieiunio aduersus psychicos,*
- *De pudicitia* (contra la segunda penitencia concedida a los apóstatas, adúlteros y homicidas).

Algunos de estos tratados abordan el mismo tema que otros de la etapa católica, pero con mayor rigor:

- *De exhortatione castitatis* y *De monogamia* retoman el tema de *Ad uxorem,*
- *De uirginibus uelandis* retoma el tema de *De cultu feminarum*
- y *De pudicitia,* el tema de *De paenitentia.*

El montanismo no ha hecho cosa que llevar a sus consecuencias extremas las exigencias que Tertuliano ya había expresado en sus primeras obras. Acaso, de no haber conocido el montanismo, su espíritu le habría conducido a las mismas posiciones de intransigencia.

Tertuliano, siempre impaciente –«miserrimus ego semper aeger caloribus impatientiae» (*Pat.* 1, 5)–, no encuentra reposo

47. «Non ergo ideo est Tertullianus factus haereticus, sed quia transiens ad Cataphygas, quos ante destruxerat, coepit etiam secundas nuptias contra apostolicam doctrinam tamquam stupra damnare» (*De haeresibus ad Quodvultdeum*, 86 : PL 42, 46).

48. Esta obra fue escrita en latín, y no en griego, como ha probado T. D. BARNES, *Tertullian. A historical and literary study*, 235.

ni siquiera en el montanismo, y rompe con él. Se puede suponer como causa de tal ruptura el paso, entonces, de los montanistas, al menos de una parte, a la doctrina modalista de Noeto[49], tan contraria a la fe trinitaria de Tertuliano.

Es fundado pensar que toda la comunidad montanista de Cartago (que, por lo demás, no sería muy numerosa) siguió al líder en su cisma del cisma. Hay razones para pensarlo: 25 años después, el obispo de Cartago, San Cipriano, no menciona jamás el montanismo; Optato, obispo de Milevi, en la provincia africana de Numidia (fl. 364-385), lo da por desaparecido, y San Agustín, un poco más tarde, no hace ningún sermón contra los montanistas. Así surgió una nueva secta, la de los llamados «tertulianistas»[50]. Si el *De pallio* pertenece a esta etapa, como quiere Fredouille[51], podría ser tomado como una parábola de su propia aventura espiritual: desde su último reducto Tertuliano se defiende contra las sátiras de los amigos.

Al final, a nuestro polemista, ya viejo, no le queda más tarea que la de propagar sus propios *conuenticula*, como dice San Agustín. Algunos «tertulianistas» existían todavía en las primeras décadas del siglo V y poseían una basílica en Cartago. Poco antes de 428, San Agustín logró convertirlos, y ellos, con su basílica, volvieron a la *Catholica*[52].

El *De pudicitia*, considerado en general como la última obra de Tertuliano, se suele datar entre 217 y 222; a partir de entonces no tenemos más noticias de él. Según una tradición recogida por San Jerónimo, Tertuliano habría vivido hasta una edad avanzada: «Ferturque uixisse usque ad decrepitam aetatem et multa quae non exstant opuscula condidisse»[53]. Consiguientemente, su muerte podría ser puesta entre 230 y 240; en torno a 225, cree Fredouille.

49. Cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 1, 90.

50. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, 469-471.

51. Cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 443-478.

52. «Tertullianistae a Tertulliano [...] usque ad nostrum tempus paulatim deficientes, in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi: tue autem ibi posito ante aliquot annos [...] omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, Catholicae tradiderunt» (*De haeresibus ad Quodvultdeum*, 86 : PL 42, 46-47).

53. *De uiris illustribus*, 53 (PL 23, 663).

Probablemente, la vida de Tertuliano ha discurrido toda entera en Cartago. Se aducía un cierto texto (*Cult.* I, 1, 2) para afirmar la estancia del Africano en Roma; pero, después de la crítica a la que Barnes[54] ha sometido el texto, no se puede sostener esa tesis.

Tertuliano habla siempre con interés de todo lo que observa en torno suyo, no sólo de la comunidad cristiana con sus avatares, sino también del país mismo: de sus ciudades, de sus monumentos, de sus gentes, de sus costumbres y tradiciones[55]. Incluso deja traslucir a veces un cierto patriotismo local: admira la antigua Cartago[56], cita con orgullo a sus héroes, sobre todo a sus heroínas legendarias, como Dido o la mujer de Asdrúbal[57]; pero también admira la nueva Cartago con sus habitantes: «Principes semper Africae, uiri Carthaginienses, uetustate nobiles, nouitate felices, gaudeo uos tam prosperos temporum» (*Pal.* 1, 1)[58].

2. OBRAS DE TERTULIANO

Obras conservadas (31)

Escritos apologéticos

Aduersus Iudaeos (¿196?)
Ad nationes libri II (197, antes del Apologeticum)
Apologeticum (197)
De testimonio animae (198-206)
Ad Scapulam (212)

Escritos doctrinales y polémicos

De praescriptionibus aduersus haereses omnes (198-206)
Aduersus Hermogenem
De baptismo

54. Cf. T. D. Barnes, *Tertullian. A historical and literary study*, 243-245.
55. Cf. *Val.* 12, 2; *Res.* 60, 6-7; *Spect.* 15-16, etc.
56. Cf. *Apol.* 25, 8-9.
57. Cf. *Mart.* 4, 5; *Nat.* I, 18, 3; II, 9, 13; *Apol.* 50, 5; *Cast.* 13, 3.
58. Cf. A. Quacquarelli, *Cartagine pagana e cristiana vista da Tertulliano*, Scuola e cultura nel mondo 27 (1963) 42-51.

Scorpiace
* Aduersus Marcionem I-III (207-208, 3ª edición)
* Aduersus Marcionem IV-V (208-211)
* Aduersus Valentinianos
* De anima
* De carne Christi
* De resurrectione mortuorum
+ Aduersus Praxean (213 o poco después)

Escritos morales y ascéticos

Ad martyras (197)
De spectaculis (198-206)
De oratione
De paenitentia
De cultu feminarum libri duo
De patientia
De idololatria
Ad uxorem I, II
* De corona (211)
* De exhortatione castitatis (211-212)
* De uirginibus uelandis
+ De fuga in persecutione (213)
+ De monogamia (¿217?)
+ De ieiunio aduersus psychicos
+ De pudicitia (217-222)
+ De pallio (222-223)

(Es la cronología más probable establecida por R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 721.)

OBRAS PERDIDAS (16)

De angustiis nuptiarum ad amicum philosophum
De spe fidelium
De paradiso
Aduersus Apelleiacos (secuaces del gnóstico Apeles)

* = bajo influencia montanista
+ = tras la ruptura con la Iglesia

De censu (=origen) animae aduersus Hermogenem
De fato
De Aaron uestibus
De circumcisione
De mundis atque immundis animalibus
De carne et anima
De animae submissione
De superstitione saeculi
De ecstasi libri VII
De spectaculis (en griego)
De baptismo (en griego)
De uirginibus uelandis (en griego)

TRANSMISIÓN DEL TEXTO

Hoy está asegurada por dos familias de códices. La *primera familia* remonta al siglo IX. Perdidos algunos códices que fueron empleados por los primeros editores del siglo XVI, sólo queda el *codex Agobardinus*, así llamado porque fue mandado transcribir por Agobardo, obispo de Lyón (816-840). Hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de París (bajo la signatura: Paris. lat. 1622), bastante deteriorado, con algunas lagunas importantes y, de los 21 tratados que contenía, ha perdido los 8 últimos.

La *segunda familia* se divide en dos ramas. La *primera rama* se remonta al siglo XI y, perdidos dos códices empleados por Beatus Rhenanus para sus ediciones (1521 y 1539), hoy sólo quedan: el *Montepessulanus* (conservado en la Biblioteca de Montpellier), con 7 tratados, y el *Paterniacensis* (conservado en la Biblioteca de Sélestat), con 9 tratados. Ambos códices derivan de un arquetipo, en dos volúmenes, que existió antiguamente en la biblioteca de la Abadía de Cluny.

La *segunda rama* se remonta al siglo XV y está formada, principalmente, por códices italianos, que corresponden a dos tipos diferentes, representados uno por el *codex Florentinus Magliabechianus, conventi soppressi,* I VI, 9, y otro por el *codex Florentinus Magliabechianus, conventi soppressi,* I VI 10, conservados ambos en la Biblioteca Nacional de Florencia. Contienen, aunque cada uno en orden distinto, 22 tratados, que se distribuyen así: algunos tratados del *Agobardinus*, todos los del

Montepessulanus y del *Paterniacensis*, más otros tratados que no se encuentran en ninguno de los anteriores códices.

Junto a estas dos familias de códices, hay que poner un códice aislado, del siglo XII, con sólo 5 tratados, entre ellos el *De baptismo*, que no se contiene en ninguno de los otros códices. Fue encontrado en 1916 en la Biblioteca de Troyes.

3. SUS CONOCIMIENTOS Y LECTURAS

Un repaso a la obra de Tertuliano permite descubrir fácilmente el mapa de sus conocimientos, y es necesario poner ese mapa ante la vista para que quede trazado el perfil espiritual de este hombre.

En el ámbito de la *literatura latina*, a Tertuliano le son familiares: Virgilio, Séneca, Varrón, Tácito y, probablemente, Suetonio. Conoce en parte, también, a Lucrecio. Incluso parece haber leído bastante a Plinio el Viejo, que ha funcionado como verdadera mina de noticias durante toda la edad imperial[59]. Fuera del mundo romano, ha leído también a Flavio Josefo.

Un intelectual como él convertido al cristianismo, acabó teniendo un amplio conocimiento de la *literatura cristiana:* leyó el *Pastor* de Hermas, la *Primera carta* de Clemente Romano a los corintios y la *Carta* del Pseudo-Bernabé. De los apologistas, conoció a Justino, Taciano, Atenágoras, Milcíades, Teófilo y, tal vez, Melitón. Conoció, igualmente, al más grande teólogo y heresiólogo del siglo II, Ireneo de Lyón[60]. De la apocalíptica judía, leyó el *Libro de Enoc* y el *Libro IV de Esdras.*

En el ámbito de la filosofía, la información de Tertuliano es variada y precisa, pero nunca tan amplia como indica el testimonio elogioso de Vicente de Leríns: «omnem philosophiam et cunctas philosophorum sectas [...] mira quadam mentis capacitate complexus est»[61]. Por lo demás, es siempre una informa-

59. Cf. S. OSWIECIMSKI, *De scriptorum romanorum uestigiis apud Tertullianum obuia quaestiones selectae*, Krakow 1951; H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the classics*, Göteborg 1958.

60. Cf. A. HARNACK, *Tertullians Bibliothek christlicher Schriften*, Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1914, 303-334. Acerca de la relación de Tertuliano con los apologistas griegos, cuyas obras usó como fuente, cf. C. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München 1954, en particular p. 18 s.

61. *Commonitorium* 18 (PL 50, 664).

ción de segunda mano: a base de manuales, compilaciones, doxografías o florilegios, tan en boga entonces.

De los presocráticos conoce a Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Pitágoras, Empédocles. Conoce la escuela cínica, Diógenes en particular. Mucho más conoce a Platón, con algunos diálogos: Fedón, Fedro, Timeo, República; igualmente, a Aristóteles. La filosofía que mejor conoce, como se ve por las citas, es la del Pórtico: Crisipo, Cleantes, Zenón, Posidonio, Séneca. Esto se explica por el hecho de que era la filosofía dominante en los ambientes de la Escuela, donde Tertuliano se ha formado. Los jurisconsultos romanos, inspirándose ampliamente en la lógica y en la moral del Pórtico, habían marcado el rumbo. Después, por su cuenta, Tertuliano ha seguido leyendo y reflexionando[62].

Autodidacta y diletante, ha curioseado en todos los sistemas filosóficos sin profundizarlos, aunque ha sabido captar con agudeza sus grandes intuiciones y sus tesis características. Sabrá recordarlos puntualmente cuando necesite confrontarlos con el cristianismo en el combate apologético con los paganos o en el combate teológico con los herejes.

En la Iglesia de los primeros tiempos se han dado dos actitudes frente a la filosofía: la de *oposición* y rechazo y la de *apertura*. Si la primera está representada por San Pablo (tal como se expresa en Col 2, 8), la segunda lo está por San Justino († h. 165), filósofo platónico convertido en apologista. A primera vista, parece que Tertuliano se identifica con la primera actitud[63].

62. En su tratado *De Anima* Tertuliano sigue muy de cerca una obra similar de Sorano, un médico del siglo II penetrado de estoicismo. Ha sido, pues, aquí donde nuestro autor ha encontrado una buena fuente de información sobre esta filosofía. Para apreciar la fuerte y variada presencia del estoicismo en toda su obra, cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, *passim*, y *Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Église*, Studia Moralia 19 (1981) 153-175; J. DANIÉLOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, 179-185 (Le stoïcisme de Tertullien); M. L. COLISH, *The stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages*: II. *Stoicism in christian latin thougt through sixth century*, Leiden 1985, 9-29.

63. He aquí un tema controvertido que ha suscitado opiniones dispares. Los dos primeros autores que se citan a continuación acentúan el antifilosofismo de Tertuliano, y los restantes lo atenúan o matizan. A. LABHARDT, *Tertullien et la philosophie, ou la recherche d'une «position pure»*, Museum Helveticum 7 (1950) 159-180; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. I, 149-154 (Défiance envers la philosophie); F. REFOULÉ, *Tertullien et la philosophie*, Revue des Sciences Religieuses 30 (1956) 42-45; S. OTTO, *«Natura» und «dispositio». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denk-*

Comienza condenando a los *filósofos* a causa de su orgullo, su preocupación exclusiva por el buen decir y su espíritu de curiosidad. Después condena también la *filosofía* misma, que le parece rechazable por varios motivos: está fundamentalmente viciada por el hecho de querer alcanzar la verdad fuera de Dios y de su revelación, es una aliada del politeísmo pagano y una auxiliar privilegiada de las herejías gnósticas (sobre todo, la filosofía de Platón, «omnium haereticorum condimentarius»).

Al mismo tiempo reconoce lo que es evidente: que a veces hay *acuerdo entre la filosofía y el Evangelio*; pero, según él, eso ocurre por varias razones: porque los filósofos han sido alcanzados por algún soplo de verdad (opinión primeriza y pronto abandonada), o porque han tomado de las Escrituras, o por inspiración del demonio, eterno rival de Dios, o por puro azar, o, en fin, por el *publicus sensus* del que Dios ha dotado al alma humana y que es la fuente de los *sensus communes* (opiniones comunes), patrimonio de la humanidad.

A pesar de todo, Tertuliano se ha servido de la filosofía tratando con los paganos (como cuando saca de la filosofía *testimonia* a favor de la verdad cristiana) o tratando con los herejes (como en el caso del *Aduersus Praxean*). Él es, junto con Clemente Alejandrino, uno de los Padres en cuyos escritos aparecen citados más filósofos. Lo cual demuestra que la hostilidad de Tertuliano contra la filosofía es más aparente que real y que no es, ni mucho menos, un espíritu arcaico con retraso sobre su tiempo[64].

La filosofía a la que nuestro autor ha recurrido es la del Pórtico, que es la que lleva en la cabeza. A través de sus años de Escuela y de estudio personal ha adquirido una «vulgata filosófica de base estoica». Su deuda con la filosofía del Pórtico se percibe, sobre todo, en los temas de teología natural, física, psicología y moral. De todos modos, esta asimilación del estoicismo no le ha llevado jamás a equivocarse sobre las verdades esenciales de la fe cristiana.

form Tertullians, München 1960, 86-91; R. BRAUN, *Tertullien et a philosophie païenne. Essai de mise au point*, Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 1971, nº 2, 231-251; J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 337-356, y *Tertullien et la culture antique*, en *Mélanges E. Gareau*, Ottawa 1982, 197-206; C. TIBILETTI, *Raccolta di studi*, Roma 1989, 221-255 (Filosofía e cristianesimo in Tertulliano).

64. Cf. R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo Svizzera 1962, 6-7.

La postura desconfiada y crítica de Tertuliano ante la filosofía, algunos han llegado a interpretarla como una aversión a la razón y han condensado su presunto *antirracionalismo* en ese aforismo célebre que tradicionalmente se atribuye a nuestro pensador: «Credo quia absurdum». Esto no lo escribió él jamás, pero ha sido inventado sobre la base de algunas afirmaciones extremadas que se encuentran en el *De baptismo* (2, 2) y en el *De carne Christi* (5, 4), afirmaciones que, por otra parte, no son ajenas a los usos de la antigua retórica[65].

Se ha discutido mucho sobre el sentido exacto de estos textos. Si se los toma a la letra, entonces se está afirmando en ellos que *el absurdo* es el criterio de verdad, que la *necedad del dogma* es el mayor aval para ser creído; en una palabra, puro y sistemático antirracionalismo. Si no se los toma a la letra, sino como fórmulas exageradas, provocadoras, entonces se esconde en ella la simple confesión de que la fe no reposa sino sobre *lo incomprensible*, en último término, sobre la palabra de Dios. Esto no es más que una variación sobre el tema expresado en la famosa frase de San Pablo: la locura de Dios es más sabia que los hombres[66]. La razón humana debe reconocer sus límites y acoger lo que Dios dice, aunque a primera vista pueda parecer asombroso, extraño e, incluso, absurdo.

En resumen, la presunta aversión de Tertuliano a la filosofía no es aversión a la filosofía en sí, a la razón en sí, pues él mismo la emplea en su obra; es sólo aversión a un tipo de filosofía (engreída y que no reconoce sus límites) y rechazo de cuantos pretenden convertir el cristianismo (*diuinum negotium*) en un tipo de filosofía (*philosophiae genus*)[67]: «Allá se las vean –dice en cierto momento– los que han inventado un cristianismo estoico, platónico y dialéctico» (*Praes.* 7, 11).

65. Un lugar común de la antigua retórica era éste: la ausencia de verosimilitud es prueba de verdad, y un eco suyo podría ser esta afirmación de Tertuliano: «credibile quia ineptum» (*Carn.* 5, 4), sobre la que hay una pequeña nota en R. D. SIDER, *Credo quia absurdum?*, The Classical World 73 (1980) 417-419. Cf. B. WILLIAMS, *Tertullian's paradox*, en *New essays in philosophical theology*, London 1955, 187-211; V. DECARIE, *Le paradoxe de Tertullien*, Vigiliae Christianae 15 (1961) 23-31; E. OSBORN, *Tertullian first theologian of the West*, Cambridge 1997, 48-64 (The paradox: credibile because inept).

66. Cf. 1 Co 1, 25-27.

67. Cf. *Apol.* 46, 2 y 47, 9.

Tertuliano ha proclamado la condena del mundo pagano y ha renunciado sinceramente a él, pero no lo ha abandonado del todo: inconscientemente se ha anticipado a hacer aquella elección de valores paganos (morales y estéticos) que serán asimilados por la cultura cristiana de los siglos IV y V. Fue el último representante de la cultura humanística del siglo II, antes de que llegase la barbarie y el empobrecimiento general de los espíritus en el curso del siglo III.

4. LA LENGUA

Desde finales del siglo XIX la lengua de Tertuliano ha venido siendo objeto de estudio, pero el interés se ha centrado en los hechos gramaticales y el estilo más que en el vocabulario[68]. Sólo a partir de los años sesenta el interés se ha desplazado hacia el campo de la lexicología.

La lengua de Tertuliano forma parte de ese hecho mayor que es la *lengua de los cristianos*. La escuela sueca comparte con la escuela holandesa el primer puesto en los estudios de ella. Los cristianos, sometidos a un proceso de diferenciación cultural por la fuerza de unas instituciones, de una disciplina y de unas creencias propias, han acabado creando *una lengua especial* (Sondersprache), aunque no tan especial como sostenía en un principio J. Schrijnen, el fundador de la escuela holandesa[69].

Lo nuevo de esta lengua se limita al campo lexicológico, semántico y estilístico; no existen «cristianismos sintácticos». Se suelen aducir como características de estilo: una mayor carga afectiva en el vocabulario y la preferencia por la expresión figurada.

Hoy se reconoce que en el latín de los cristianos han influido: los primeros traductores anónimos de la Biblia griega, una tradición judía de expresión latina y las tendencias generales del latín tardío[70].

68. Un ejemplo eminente es H. HOPPE, *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzg 1903 (traducido al italiano: *Sintassi e stile di Tertulliano*, Brescia 1985) y *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund 1932.

69. Cf. J. SCHRIJNEN, *Charakteristik des altchristlichen Lateins*, Nijmegen 1932; *Le latin chrétien devenu langue commune*, Revue des études latines 12 (1934) 96-116.

70. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 13-17 y 687-688; V. LOI, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Roma 1978.

De este periodo histórico en que se creó el latín cristiano, casi sólo tenemos el testimonio de Tertuliano; fuera de él no existen más que débiles vestigios de una literatura de traducción: la *Primera carta* de Clemente Romano, la *Carta* del Pseudo- Bernabé, el *Pastor* de Hermas y algunos materiales de la *Vetus Latina*[71].

¿Qué papel ha jugado nuestro escritor en la formación del latín cristiano? Hasta principios del siglo XX, siguiendo la pauta de Harnack y Norden[72], se creía en la originalidad lingüística de Tertuliano, se lo veía como el creador del latín cristiano; pero en la década de los veinte, la escuela holandesa, encabezada por Schrijnen y Mohrmann[73], comenzó a defender una tesis opuesta: la verdadera creación lingüística corresponde a la comunidad cristiana de Cartago, de donde toma todo Tertuliano. Así que de creador, nuestro escritor quedó reducido a testigo, primer testigo.

Vino luego la reacción contra la escuela holandesa; la más neta la protagonizó el editor y traductor alemán del *Apologeticum* C. Becker[74], aunque también se opusieron otros estudiosos como P. de Labriolle, G. Bardy y J. Quasten.

La postura media adoptada en este momento parece más próxima a la tesis de Harnack: Tertuliano no ha sido el creador del latín cristiano, sino su testigo activo y comprometido (tributario y artífice a la vez); lo ha marcado con su creatividad lingüística y su genio literario[75].

En su momento (1932), H. Hoppe registró 982 neologismos en la obra de Tertuliano; más tarde (1977), y limitándose a un determinado temario doctrinal, R. Braun no ha registrado más que 34[76]. Más que crear vocablos, opina este último, Ter-

71. Cf. R. BRAUN, *ib.* 17-18, 24-25 y 689.

72. Cf. A. HARNACK, *Tertullian in der Literatur der alten Kirche*, Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1895, 545, 579; E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, vol. 2, Darmstadt ³1958 (=Leipzig 1898), 606-615.

73. Cf. J. SCHRIJNEN, o.c.; Chr. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vol., Roma 21961, 1961, 1965; S. W. J. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian.* Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache, New York 1968 (=Paderborn 1926).

74. C. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München 1954, Excursus I (el problema de la «Sondersprache» de los cristianos latinos y el puesto de Tertuliano).

75. Cf. P. FUENTE SANTIDRIAN, *Tertuliano y el latín cristiano. Revisión de las diversas posiciones*, Durius 6 (1978) 93-115.

76. Cf. H. HOPPE, *Beitrage zur Sprache und Kritik Tertullians*, 148; R. BRAUN, *État des travaux sur la langue de Tertullien* (1960-11975), en *Approches de Tertullien*, Paris 1992, 301-319 (312).

tuliano ha fijado y precisado los usos y acepciones de unos vocablos que ya estaban en circulación. Es significativa su aportación de neologismos semánticos.

Por lo demás, Tertuliano sí que ha sido creador del *latín teológico* en cuanto lenguaje estructurado. Ampliamente autónomo frente a los modos de pensamiento y de expresión de los griegos, este lenguaje conservará a través del tiempo su especialidad y su originalidad.

Tras estudiar los usos lingüísticos de nuestro escritor en un área de ciertos temas doctrinales, R. Braun concluye asignándole estos *rasgos*:

- reserva frente al griego, preferencia por el latín,
- un cierto purismo literario, fruto de su paso por la Escuela,
- desconfianza con respecto a la lengua filosófica,
- fidelidad a la Biblia (más a la letra que al espíritu),
- gusto por ciertas expresiones de la lengua del derecho, usuales entre los romanos cultos,
- realismo en su manera de ver las cosas[77].

5. LA OBRA LITERARIA

En el ambiente intelectual del siglo II las cuestiones de lengua y estilo adquirieron una gran importancia, como lo prueba el éxito que entonces tuvieron la prosa de arte y la elocuencia de las lecturas públicas. Es aquí donde Tertuliano comienza a actuar como escritor, sin desmerecer para nada del entorno y aportando, incluso, cierta dosis de originalidad.

Antes se le creía un adversario del discurso racional; pero esta opinión ha quedado desmantelada al conocer, como hoy se conoce, todo el alcance de su saber retórico[78]. La cultura retórica es un elemento fundamental y definidor en la personalidad

77. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 550-554.

78. Gracias al trabajo de los especialistas de la retórica. Cf. R. D. SIDER, *Ancient theorie and the art of Tertullian*, Oxford 1971, y *On symmetrical composition in Tertullian*, The Journal of Theological Studies N. S. 24 (1973) 405-423; J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 29-178 (aspectos de la retórica en la obra tertulianea), y *Argumentation et rhétorique dans le De corona de Tertullien*, Museum Helveticum 41 (1984) 96-116.

de Tertuliano. En este campo, el rasgo más saliente de nuestro escritor es su fidelidad y apego al ideal clásico y ciceroniano, en contraste con las tendencias literarias del momento, lo cual es ya una prueba de originalidad.

Actúe de maestro (*didáskalos*), de polemista o de teólogo, aprovecha siempre todos los recursos que le brinda la retórica. En ella encuentra medios para exponer la fe cristiana, para hacerlo de forma atrayente y para persuadir sobre su verdad, de acuerdo con los tres objetivos –*docere, delectare, mouere*– que Cicerón había asignado al orador. En la retórica encuentra, incluso, un instrumento conceptual para profundizar en la inteligencia de la fe. La retórica es, pues, para Tertuliano algo más que una técnica de comunicación, es un *ars inueniendi*, un arte de pensar.

Dada su predilección por el paralelismo, nuestro escritor usa frecuentemente la *anáfora*, o sea, la repetición de la misma palabra al principio y al final de varias frases seguidas. A ejemplo de los escritores arcaizantes de la generación precedente, Frontón, Aulo Gelio y Apuleyo, practica también la *aliteración*; y como cualquier cultivador de la prosa de arte, en la que el ritmo es fundamental, pone especial cuidado en las *cláusulas de frase*. Monta también con fina agudeza esos golpes de efecto que son los *juegos de palabras*; éste, por ejemplo: «caro salutis est cardo» (*Res.* 8, 2)[79].

Como representante del «estilo nuevo», Tertuliano recurre frecuentemente a la expresión figurada, a la *metáfora*: son innumerables en su obra los sustantivos, adjetivos y, sobre todo, verbos usados metafóricamente. Y junto a la metáfora, la *imagen*: hombre meridional, dotado de una viva imaginación, Tertuliano decora su prosa con abundantes imágenes[80]. Estas imágenes son sacadas de muy distintos medios: acuático, vegetal, animal, humano, vida cotidiana, utensilios domésticos, profesiones (médicos, sobre todo), combate de gladiadores, circo, tea-

79. Cf. H. HOPPE, *Sintassi e stile in Tertulliano*, Brescia 1985, 263-301. Las figuras de estilo y pensamiento han sido estudiadas particularmente por la escuela italiana que se mueve en torno a la revista «Vetera Christianorum», publicada por el «Istituto di Letteratura cristiana antica» de la Universidad de Bari.

80. Hoppe consagra al tema los dos capítulos finales de la obra arriba citada. T. P. O'MALLEY le dedica un capítulo de su *Tertullian and the Bible. Language, imagery, exegesis*, Nijmegen 1967.

tro, mitología, tradiciones legendarias. Parece que Tertuliano siente propensión por las imágenes que se refieren a la guerra y la lucha[81]. Sus fuentes de inspiración son las obras clásicas; pero, preferentemente, la Biblia: Génesis, Salmos, Isaías, Mateo, Pablo y Apocalipsis.

Cuando, en su actividad de polemista tiene que defender una cierta tesis, entonces, como medio de dar más vida a la argumentación, recurre a las mejores técnicas de la escuela: el apóstofe, la personificación, la ficción de un interlocutor con el que dialoga, los *exempla*[82]. Y en el momento oportuno golpea con una *sentencia*[83].

Con todos estos medios que le proporciona la retórica, ¿qué estilo de escritura modela Tertuliano? Su ideal estilístico podría ser calificado de «estoizante»: ama la brevedad, la simplicidad y la precisión; está contra el amaneramiento y la falta de naturalidad, lo mismo que contra todo lo que suene a lenguaje vacío y engañoso; rechaza, a la vez, los rebuscamientos verbales de los arcaizantes y los refinamientos formales de los asianistas. Ahora bien, en la práctica no ha sido siempre fiel, ni mucho menos, a este ideal estilista.

Escritor de su tiempo, Tertuliano asimila la moda vigente: el interés por la forma, el cuidado del estilo. A pesar de proclamar a veces su desdén por las apariencias del estilo, somete su oficio de escritor a todas las preciosidades en las que había sido iniciado de joven escolar. Vuelca todo su ingenio en la elaboración de la lengua, incluso se entrega alguna vez al placer de los juegos literarios más refinados. La muestra máxima la ha dado en el *«De pallio»*[84]. De este modo prosigue la gloriosa tradición de la prosa de arte.

En Tertuliano se dan dos tipos de escritura. Una escritura distorsionada e irregular, a base de periodos cortos, rotos, concisos, que aluden más que dicen o que quieren expresar varios pensamientos a la vez. Esta forma de escribir –muy en línea

81. Cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 174-176.

82. Cf. H. PÉTRÉ, *L'exemplum chez Tertullien*, Dijon 1940.

83. Séneca era familiar a Tertuliano («saepe noster», confiesa en *An.* 20, 1), y no sólo por sus ideas, sino también por su estilo: las sentencias, acuñadas a la manera senequiana, son colocadas, como está reglamentado, al final de la argumentación.

84. Cf. G. SAEFLUND, *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians*, Lund 1955. Un estudio meritorio y sugestivo sobre la estética del estilo tertulianeo.

con el asianismo– se acentúa en las obras tardías, las dedicadas a polemizar con los «psíquicos» (212-220). También hay en él una escritura sabiamente ajustada, regular y equilibrada, a base de periodos largos que avanzan por acumulación, montados frecuentemente sobre el paralelismo de la frase; un tipo de escritura que viene, si no de Cicerón mismo, del ciceronianismo de la época imperial[85].

Un hombre como Tertuliano, de talante combativo y enzarzado en frecuentes polémicas, acude a *la diatriba cínico-estoica* para tomar de ella recursos y formas. Por ejemplo, el supuesto diálogo con el adversario es un procedimiento diatríbico, y es el que más frecuentemente emplea nuestro polemista para hacer avanzar la discusión. Naturalmente, contra el adversario maneja la *ironía* bajo todas sus formas: desde la insinuación ligera hasta el sarcasmo indignado. Maneja también *la sátira*, por ejemplo: contra los dioses paganos, contra las mujeres, contra los placeres de la mesa. Tertuliano es un talento satírico. Por supuesto, en el fragor de la polémica se desborda en un lenguaje tremendamente hiriente y sarcástico[86].

Siguiendo el ejemplo de Apuleyo, pero también el de las tradiciones más antiguas del realismo romano (la de los satíricos y la de los moralistas, en particular), Tertuliano manifiesta repetidamente sus dotes de *observador minucioso* a la hora de describir. Es inigualable en la descripción de las escenas familiares o en la pintura de la vida cotidiana. Rápidamente compone, con muy pocos trazos, el croquis de un personaje y, cuan-

85. Los estudios más importantes de los años 50-60, los de Chr. Mohrmann y G. Saflund, habían subrayado fuertemente que el estilo de Tertuliano pertenecía al asianismo; pero los investigadores posteriores se han dedicado a matizar y corregir esta apreciación, habida cuenta de la complejidad y diversidad del asianismo. En Tertuliano hay también aspectos que lo emparentan con la «segunda sofística» y la corriente arcaizante, todo lo cual hace de él el equivalente cristiano de su paisano Apuleyo: cf. T. D. BARNES, *Tertullian the antiquarian*, Studia Patristica 14 (1976) 3-20. J. FONTAINE es el crítico moderno que mejor ha mostrado las constantes del arte de Tertuliano y ha verificado sus fuentes. Véase: la introducción (p. 13-28) a su edición del *De corona* (Paris 1966); *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Torino 1968, y *Permanencia y mutaciones de los géneros literarios clásicos de Tertuliano a Lactancio*, en *Actas del III Congreso español de Estudios clásicos*, Madrid 1968, 126-136.

86. Cf. I. OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980, donde el examen de Tertuliano ocupa un buen espacio (pp. 4-70 y 208-213).

do le interesa, reduce todo a una caricatura, que puede ser divertida o feroz. Tiene el ojo y el talento de un caricaturista: una palabra le basta para sugerir una silueta.

Todas sus obras manifiestan una capacidad extrema en el dominio de la expresión, incluso –y esto es muy significativo– aquellas obras que están destinadas a las comunidades cristianas. Aún escribiendo a los fieles, Tertuliano no renuncia a su formación retórica original. Discípulo de rétores y de mártires, nuestro escritor ha vivido esta doble ascendencia, cultural y espiritual, no como una contradicción, sino como una conciliación bien integrada. Si bien hay que reconocer que, a nivel de medios de expresión, pesa más su pasada cultura mundana que la posterior impregnación bíblica y cristiana, a pesar de ser ésta considerable. Por lo demás, como escritor cristiano, Tertuliano se sitúa al margen de las modas estéticas, asignando a la literatura una tarea que no era la suya desde hacia mucho tiempo: ser útil, trasmitir y defender el mensaje cristiano.

Cuantos lexicólogos han analizado la lengua de Tertuliano para delimitar el hecho del llamado «latín cristiano» han constatado *numerosos neologismos*; ahora bien, estos neologismos no son sólo una necesidad del Tertuliano cristiano, reflejan también la tendencia de la lengua de entonces a la innovación, tendencia que está presente incluso en los arcaizantes Frontón y Aulo Gelio.

Tertuliano no es un autor fácil; acaso es, como opinó Norden[87], el más difícil de toda la latinidad. Brillante y oscuro, conciso y enmarañado, prolijo y difuso, para ser enseguida denso e impenetrable. Posee una capacidad admirable para cambiar constantemente de tono y registro, con lo cual deja desconcertado al lector.

Su oscuridad ya fue señalada por el ciceroniano Lactancio: «Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis, et minus comptus, et multum obscurus fuit»[88]. Y el juicio de Jerónimo va en la misma dirección: «Tertullianus creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo»[89]. Vicente de Leríns se quedaba con la conceptuosi-

87. Cf. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, vol. 2, 606.
88. *Diuinae institutiones* V, 1, 23 (SC 204, 132).
89. *Epist.* 58, 10 (CSEL 54, 539).

dad y la fuerza de su prosa: «cuius quot pene uerba, tot sententiae sunt; quot sensus, tot uictoriae»[90].

6. LA OBRA DOCTRINAL

La mayor parte de la obra de Tertuliano sólo se explica relacionándola con la oposición que el cristianismo sufría por parte del paganismo o con las discusiones apasionadas que alimentaban, en Cartago, las sinagogas judías, los conventículos gnósticos y los grupos montanistas. Cuando nuestro autor se pone a escribir, suele estar motivado por un *objetivo polémico*: defender la verdad y los derechos de los cristianos frente a los paganos o la ortodoxia de la fe contra las deformaciones de la herejía o, al final, la pureza de la disciplina contra la tolerancia de la jerarquía eclesiástica.

Lo que, en la polémica, busca Tertuliano es convencer al adversario más que dejar objetivamente probada la verdad de su tesis. Con ese fin, golpea la imaginación de sus lectores o sacude su sensibilidad y, en el caso de un adversario imbatible, recurre a los procedimientos de la diatriba más descarnada. Frecuentemente recurre a sus conocimientos filosóficos, pero, como prima en él el interés polémico, los enfoca desde su eficacia práctica más que desde su valor de verdad.

Es verdad que la preocupación polémica frente a sucesivos adversarios (paganos, judíos, gnósticos y «psíquicos») ha dominado la vida y la obra intelectual de Tertuliano; pero, a través de ello, ha desplegado un notable *esfuerzo especulativo* sobre los grandes temas de la sabiduría cristiana. No sentía ninguna inclinación natural hacia la especulación, no le atraían los problemas filosóficos, su gran preocupación era la eficacia práctica, sus intereses eran los propios de un «pastor»; sin embargo, han sido los filósofos o los herejes impregnados de filosofía los que le han forzado a filosofar.

Si no hubiera tenido que refutar a Práxeas, no habría afrontado jamás la clarificación del dogma trinitario. Por propio gusto, habría continuado, en ese tema y en todos, fiel a la consigna que él mismo había formulado al principio de su carrera: «Nobis

90. *Commonitorium* 18 (PL 50, 664).

curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium» (*Praes.* 7, 12). De todas formas, obligado a pensar, lo hace espléndidamente: en todas sus obras de controversia, junto a la parte estrictamente polémica existe siempre una parte teológico-dogmática de peso considerable.

A la hora de llevar a cabo su obra doctrinal, Tertuliano maneja como un experto todo ese «organon» intelectual que ha recibido de la cultura antigua: las técnicas de análisis y relación, de división y clasificación, los modos de razonamiento y los sistemas de argumentación.

Hay en nuestro pensador una preocupación constante por las definiciones, las denominaciones, las clasificaciones. Maneja hábilmente los varios tipos de argumentación: dilemas, razonamientos «ab absurdo», «ad hominem», «a simili», «e contrario»[91], etc. Muchas veces su discurso mental sigue un movimiento que se podría denominar dialéctica de los contrarios, muy a tono con su talante combativo.

Para ganar viveza y dramatismo, le encanta practicar la *argumentación dialogal*: hablar «in utramque partem» en torno a dos polos de un argumento único, como si estuviese reflejando alguna de las tantas controversias en las que ha participado.

Posee a la perfección el arte, tan difícil, de alegar en el preciso momento los textos de la Escritura (él, que ha puesto la fe por encima de la «exercitatio Scripturarum»), ya se trate de ilustrar un argumento, de animar el debate o de infundir un vigor nuevo al discurso. Es admirable la facilidad con la que sabe introducir un tema bíblico en el desarrollo de cualquier tema profano.

Tertuliano destaca particularmente por ser un *hombre de método*. Su capacidad de especulación no es sobrada, su pensamiento no suele llegar a grandes profundidades, pero todo eso lo compensa, en cierto modo, con una atención cuidadosa al orden y al método. Cuando va a afrontar cualquier tema, primero se preocupa por delimitarlo y por aclarar el significado del vocabulario correspondiente.

En la composición de sus tratados acostumbra a proceder en *cuatro tiempos*:

91. Sobre el razonamiento «e contrario», ver: R. D. SIDER, *Ancient rhetoric and the art of Tertullian*, 108-109.

1) Comienza por despejar, de todos los prejuicios y prevenciones (*praesumptiones*, *praestructiones*) que arrastra consigo la herejía, el terreno en que se va a llevar a cabo la demostración de la verdad de fe puesta en discusión.

2) Expone su *argumentación bíblica* a base de muy pocos textos, sencillos y decisivos, pues la verdad ama la brevedad.

3) Examina al detalle todos los textos bíblicos aducidos por el adversario y demuestra que no sólo no invalidan la tesis sino que la confirman.

4) Afronta, por fin, las objeciones y dificultades propuestas por el adversario, que quedan desmontadas, consumando así la victoria de la verdad de la fe[92].

Si repasamos atentamente el desarrollo de su trabajo doctrinal, nos damos cuenta que Tertuliano da entrada a la filosofía en la *praestructio* o etapa preparatoria: allí trata de ofrecer unos preliminares racionales que habrán de ser el basamento de la demostración. Ahora bien, la demostración, que viene inmediatamente, se lleva a cabo mediante la *exégesis de la Escritura*: la Escritura es la señora y maestra que ofrece el argumento definitivo.

Está claro, pues, que Tertuliano mantiene separados o yuxtapuestos los dos elementos, Escritura y filosofía, cuya conjunción es lo que pone en marcha la reflexión teológica. Esta es la causa por la cual, tras haber elaborado perfectas explicaciones doctrinales para refutar una herejía, no sigue adelante: no se dedica a profundizarlas y combinarlas en una construcción teórica.

Dejando aparte los escritos apologéticos, respecto de los demás hay que decir que, aunque cada uno haya estado motivado por una necesidad circunstancial, el conjunto de todos ellos ofrece, al final, una *exposición sistemática de la fe*. Paso a paso, nuestro teólogo ha ido tratando diferentes aspectos de ella y, por tratarlos al hilo de los conflictos del momento, la exposición resulta cargada de realismo y de fuerza.

Como abriendo camino, el *De testimonio animae* y el *De praescriptionibus aduersus haereses omnes* plantean el problema de las dos fuentes (natural y sobrenatural) del mensaje cristia-

92. Así lo ha visto J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. I, 166. El método de Tertuliano en sus obras polémicas ha sido ampliamente estudiado por P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*: I. *Tertullien et les origines*, 329-335.

no. El *Aduersus Hermogenem* y el *Aduersus Marcionem*, en sus dos primeros libros, exponen la doctrina sobre Dios y la creación. Los tres restantes libros del *Aduersus Marcionem*, más el *De carne Christi* desarrollan la soteriología cristiana reinterpretando todos los textos bíblicos aducidos por Marción. El *Aduersus Praxean* ofrece una iluminación sobre el misterio de la Trinidad. En el *De anima* se expone la antropología cristiana, particularmente interesada en aclarar el valor del cuerpo. Y en el *De resurrectione mortuorum* nos encontramos con una escatología cristiana.

De esta manera van apareciendo en la exposición de Tertuliano los diversos temas que integran la suma de la fe cristiana[93]. Lo cual demuestra que, a través de un magisterio aparentemente disperso, él buscaba desarrollar un perfecto sistema, el que había construido muy inteligentemente en su mente de teólogo. El instrumental del que Tertuliano se ha servido para montar este sistema está compuesto por *cuatro nociones comunes* (sin rango filosófico ni jurídico) tomadas del lenguaje corriente: *substantia*, *census*, *status*, *gradus*[94]. Gracias a estas cuatro categorías, usadas a todos los niveles de su sistema, éste adquiere una ajustada coherencia.

Tertuliano es un escritor habituado a construir grandes conjuntos. Por ejemplo, los cinco libros del *Aduersus Marcionem* acogen muy diversos materiales en una construcción que avanza sin fracturas hacia el objetivo final de la polémica con el hereje Marción. Más aún, este mismo tratado con otros dos, el *De carne Christi* y el *De resurrectione mortuorum*, forman una trilogía cuyo plan parece haber sido concebido de antemano y cuyos temas, por eso, se entrecruzan y complementan.

Sólo con el propósito de instruir y exhortar a los fieles ha meditado largamente sobre el padrenuestro en el breve tratado *De oratione*, que ha marcado pautas a los comentaristas posteriores, comenzando por Cipriano. Aunque hay precedentes en el campo de las letras profanas, Tertuliano ha sido el primer pensador cristiano que ha reflexionado sistemáticamente sobre *la virtud de la paciencia*. Haciendo un balance de todo cuanto

93. Sobre el sistema de Tertuliano, cf. J. DANIÉLOU, *Les origines du christianisme latin*, cap. II del Libro IV.

94. Ha estudiado estas categorías J. DANIÉLOU, *ib.* 279-290.

ha escrito el teólogo cartaginés, se comprueba que le debemos valiosas aportaciones a la teología trinitaria, la cristología, la antropología, la escatología, la eclesiología, la teología sacramental, la conciencia humana, la moral, etc.

Tertuliano tiene también un flanco marcado por ciertos defectos, que se reflejan en su obra. Hombre radical e intransigente, hombre atrincherado en los principios y en las verdades permanentes, no tiene el sentido de la evolución de las cosas; adicto a un cristianismo combativo y arcaizante, se niega a entender la evolución de la Iglesia de su tiempo.

Al adherirse, en su última etapa, al montanismo, cree que se ha entrado en el tiempo de la revelación del Paráclito y que ese hecho, por pertenecer a «lo último» (*éschaton*), está anunciando la inminente Parusía. Consecuentemente, Tertuliano se desentiende de toda perspectiva histórica; en su visión de las cosas no cuenta para nada el futuro más o menos largo, sólo cuenta la eternidad a punto de llegar.

Conviven en él tendencias opuestas: por una parte comparte el impulso místico de la «nueva profecía» de Montano y por otra defiende una reglamentación minuciosa, cargada de prohibiciones, a fin de evitar el contagio del mundo y preservar intacta la esperanza escatológica. Con lo cual corre el peligro de imponer a los fieles una carga más pesada que la de la vieja Ley mosaica, que tantas veces critica[95].

Resulta paradójico que este enemigo de todos los dualismos gnósticos, este defensor de un Dios «autor de la naturaleza», tan en línea con el estoicismo, al final propugne una espiritualidad de ruptura total con el mundo, en vez de elaborar una teología integradora de los valores terrenos.

Esa actividad polémica que llena toda la vida de Tertuliano pone de manifiesto no sólo un gusto por la lucha y el choque, sino también un espíritu permanentemente insatisfecho en busca de verdad y de autenticidad. Su actividad polémica sigue siempre a una insatisfacción espiritual que le es connatural y que le lleva del paganismo al cristianismo, luego al montanismo y, por fin, a la propia secta.

Todos estos defectos no nos deben llevar a subestimar el valor de un pensamiento teológico del que hoy se aprecia concor-

95. Cf. J. FONTAINE, en la introducción (p. 26) a su edición del *De corona*.

demente la hondura, la agudeza y la precisión. En la crisis por la que, a causa de las herejías, pasó el pensamiento cristiano en la encrucijada de los siglos II y III, Tertuliano fue uno de los que con más vigor mantuvo una actitud de fidelidad total al credo cristiano. Cierto que esta fidelidad fue acompañada por el rigorismo, pero el rigorismo no era, en él, más que el reverso de un sentido muy vivo de lo absoluto de la fe.

Hay que contar con la obra doctrinal de nuestro autor para comprender el mundo de convicciones y tendencias en que se movía el cristianismo de su tiempo. Con él arrancan muchos temas y soluciones doctrinales, él es el iniciador de la teología occidental; más aún, él elabora eso que será, en adelante, el cuadro mental de esa teología, con una dimensión esencialmente práctica y existencial. La obra de Tertuliano, elaborada entre 197 y 220 aproximadamente, constituye –asegura R. Braun[96]– el monumento doctrinal más considerable que nos ha dejado el Occidente latino hasta San Agustín.

7. SUPERVIVENCIA

¿Qué ha pasado con la memoria y la herencia espiritual de este personaje luego de su muerte? Allí mismo, en Cartago, a mediados del siglo III, nos consta que el obispo CIPRIANO seguía leyendo asiduamente las obras de Tertuliano, como recordaba su secretario: «Solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unam diem praeterisse, ac sibi crebro dicere: da magistrum, Tertullianum uidelicet significans»[97]. Lo que luego será constatado por Jerónimo al repasar las obras del obispo: «beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut eius scripta probant»[98]. Por ejemplo, tres obras de San Cipriano (*De habitu uirginum*, *De dominica oratione*, *De bono patientiae*) están calcadas sobre modelos de Tertuliano. Sin embargo, ni ahí ni en otra parte cita nunca su nombre; ni siquiera en el curso de la controversia sobre el bautismo de los herejes, en la que ha sostenido la doctrina del *De baptismo* tertulianeo y ha uti-

96. Cf. R. BRAUN, *Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point*, Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 1971, nº 2, 231-251 (231).
97. JERONIMO, *De uiris illustribus* 53 (PL 23, 661 y 663).
98. *Epist.* 84, 2 (CSEL 55, 122).

lizado la oposición entre *ueritas* y *consuetudo*, que proviene de *Virg.* 1, 1.

Tertuliano ha sido considerado desde el principio como un personaje comprometedor: casi todos han evitado su compañía y su nombre; pero, aun sin nombrarlo, han seguido utilizándolo. En el siglo III, encontramos a NOVACIANO, que, en su tratado *De Trinitate*, debe mucho al *Aduersus Praxean*; o a VICTORINO DE PETOVIO, que, en su comentarios bíblicos, cita algunas obras tertulianeas[99]. En el tránsito del siglo III al IV está el africano LACTANCIO, que, al escribir sus *Diuinae institutiones*, se inspira ampliamente en el *Apologeticum*, en la carta *Ad Scapulam* y en el *Adu. Praxean*. Esta es la alabanza que nos ha dejado de él: «Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus»[100]. Su contemporáneo EUSEBIO DE CESAREA lo recuerda también con elogio: tras citar un fragmento de su *Apologeticum*, en traducción griega anónima, describe a Tertuliano como «experto en las leyes de los romanos, hombre, por lo demás, famoso y de los más ilustres de Roma» (= mundo occidental)[101].

Dentro ya del siglo IV, AMBROSIO DE MILÁN recoge algún eco del *De resurrectione mortuorum* en su *De excessu fratris* (II, 69-75). FEBADIO DE AGEN (Galia) escribe un *Liber contra arrianos*, en el que adapta los argumentos antimonarquianos del *Adu. Praxean* a las exigencias de la polémica antiarriana. GREGORIO DE ELVIRA utiliza varias obras tertulianeas (*Apol.*, *An.*, *Carn.*, *Res.*) a la hora de elaborar sus comentarios sobre las Escrituras. PACIANO DE BARCELONA, además de conocer el *Apologeticum* y los tratados *De Patientia* y *De pudicitia*, transcribe numerosos pasajes del *De paenitentia*. LUCIFERO DE CAGLIARI, FILASTRO DE BRESCIA y VICTRICIO DE RUÁN se inspiran más de una vez en Tertuliano. Por fin, OPTATO DE MILEVI (Numidia), HILARIO DE POITIERS y el AMBROSIASTER lo citan expresamente. Incluso en Oriente (donde no debía de ser muy conocido, a pesar de tener algunas

99. Por ejemplo, *Apol.*, *Iud.*, *An.*, *Prax.*, *Iei.* Cf. J. MEHLMANN, *Tertulliani Apologeticum a Victorio Patauionensi citatum*, Sacris Erudiri 15 (1964) 413-419; Cf. MICAELLI, *Tertulliano nel quarto secolo. Vittorino di Pettau e Vittricio di Rouen*, Studi Classici e Orientali 43 (1993) 251-262.

100. *Diuinae institutiones* V, 1, 23 (SC 224, 132).

101. *Historia ecclesiastica* II, 2, 4 (SC 31, 53). Más citas del *Apologeticum* en: II, 25, 4 (*Apol.* 5, 3); III, 20, 7 (*Apol.* 5,4); V, 5, 6 (*Apol.* 5, 6).

obras redactadas en griego) encontramos, por este tiempo, a DIDIMO DE ALEJANDRÍA o *el Ciego*, que utiliza el *De baptismo*.

En el paso del siglo IV al V, JERÓNIMO, a través de su catálogo *De uiris illustribus*[102], ofrece algunas indicaciones biográficas y bibliográficas. En cierta carta se exalta cantando sus excelencias: «quid Tertulliano eruditius, quid acutius? *Apologeticus* eius et *Contra gentes* libri cunctam saeculi continent disciplinam»[103]. En otra carta a la virgen Eustochium le recomienda la lectura del *Ad amicum philosophum* sobre las molestias o inconvenientes del matrimonio[104]. Y en otra al papa Dámaso le confiesa que la solución a los problemas que le había planteado la ha tomado de autores tan elocuentes como Tertuliano y Novaciano[105]. Cuando redacta sus libros *Aduersus Iouinianum* (que denigraba la vida ascética, el celibato y la virginidad y que acabó condenado en Roma en 390) recurre, naturalmente, a la doctrina de Tertuliano (en *Ux.* II, *Cast.* y *Mon.*) y la sigue empleando en algunas cartas[106]. A pesar de todo, cuando tiene que excusarse de haber leído a Orígenes, se explica diciendo que ha hecho lo mismo que cuando ha leído a Tertuliano, Novaciano y otros: tomar lo bueno y dejar lo malo[107]. Pero en el momento de afrontar una objeción de Helvidio –un laico que, para defender sus tesis (negaba, por ejemplo, la virginidad de la Virgen *post partum*), se apoyaba en Tertuliano– le responde escuetamente: «et de Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Ecclesiae hominem non fuisse»[108].

En cierta ocasión, Jerónimo ha confesado que son tantos y tan conocidos los libros de Tertuliano que, por eso mismo, él se dispensa de presentarlos detalladamente[109]. Y eso mismo lo ratifica su contemporáneo AGUSTÍN: «cuius multa leguntur

102. Cf. *De uiris* 7, 18, 24, 40, 53 (sobre todo) y 70.
103. *Epist.* 70, 5 (CSEL 54, 707).
104. Cf. *Epist.* 22, 22 (CSEL 54, 174-175).
105. Cf. *Epist.* 36, 1 (CSEL 54, 269).
106. Cf. Cl. MICAELLI, *L'influsso di Tertulliano su Girolamo: le opere sul matrimonio e le seconde nozze*, Augustinianum 19 (1979) 415-429. N. ADKIN ha estudiado, en diversos artículos, la influencia de algunos tratados tertulianeos (*Iei.*, *Orat.*, *Idol.*) en las cartas de Jerónimo, por ejemplo: *Tertullian's «De ieiunio» and Jerome's «Libellus de utrgintate seruanda»* (*Epist.* 22), Wiener Studien 104 (1991) 149-160.
107. Cf. *Epist.* 62, 2 (CSEL 54, 583).
108. *Adu. Heluidium* 17 (PL 23, 201).
109. Cf. *De uiris illustribus*, 53 (PL 23, 661).

opuscula eloquentissime scripta.» Pero también le hace dos cargos: haber atribuido cuerpo al alma e incluso a Dios, por temor a que, de no ser corporales, no fuesen nada, y haberse hecho hereje condenando, contra la enseñanza apostólica, las segundas nupcias cuando se pasó a los montanistas[110]. Parece que la unidad y la composición de su *De libero arbitrio* tienen su fuente en el *Adu. Marcionem* (II, 5-9; 12-14). Sobre su doctrina del pecado original se nota también la influencia de Tertuliano (*Marc.* II, 8-11; *An.* 40,1 y 41, 3-4). Y en fin, el método del «credo ut intellegas», expuesto en el tratado agustiniano, está ya sugerido en algunos pasajes tertulianeos (*Marc.* IV, 27, 9; *Orat.* 13 s.; *An.* 25. 30. 47)[111]. A PELAGIO y a los ambientes pelagianos parece que también llega la influencia de Tertuliano con su doctrina sobre la virginidad (*Cast.* 6)[112].

A partir del siglo V decae la influencia de Tertuliano. VICENTE DE LERÍNS (Galia) se inspira en el *De praescriptionibus* para escribir su *Commonitorium*, donde elabora una doctrina de la tradición eclesiástica y la sucesión apostólica. En un pasaje de esta obra elogia sobremanera el saber universal y el decir denso y contundente de Tertuliano: «Cuius quot paene uerba, tot sententiae sunt, quot sensus, tot uictoriae», por lo que lo considera el príncipe de los escritores latinos, al igual que Orígenes entre los griegos; aunque también lo reconoce, lamentablemente, como «in Ecclesia magna tentatio»[113]. Un contemporáneo suyo, SALVIANO DE MARSELLA, en su obra *De gubernatione Dei* (6, 60) utiliza algunos materiales de Tertuliano[114]. Pero, visto el reproche de Vicente de Lerins contra Tertuliano, no es de extrañar que, por eso mismo, FULGENCIO DE RUSPE (África) y GENADIO DE MARSELLA no hablen de él más que para denunciar sus errores[115].

110. Cf. *De Genesi ad litteram* 10, 25 (PL 34, 427); *De haeresibus ad Quodvultdeum* 86 (PL 42, 47).

111. Cf. N. CIPRIANI, *L'inspirazione tertullianea nel «De libero arbitrio»*, en *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino*, Roma 1994, 165-178.

112. Cf. C TIBILETTI, *Teologia pelagiana su celibato/matrimonio*, Augustinianum 27 (1987) 487-507.

113. *Commonitorium* 18 (PL 50, 664).

114. Cf. J.-P. WALTZING, *Tertullien et Salvien*, Le Museé Belge 19-24 (1920) 43.

115. Cf. FULGENCIO DE RUSPE, *De ueritate praedestinationis* 3, 33 (CCL 91A, 544) y GENADIO DE MARSELLA, *De uiris illustribus* 15 (PL 58, 1069).

Luego nos encontramos con el famoso *Decretum Gelasianum*, compuesto entre finales del siglo V y comienzos del VI (probablemente en Galia), que, al dar una lista de libros prohibidos («apócrifos»), incluye en ella los libros de Tertuliano. Sin duda alguna, esto ayudó a que fuesen olvidados.

A pesar de todo, ISIDORO DE SEVILLA (a caballo entre los siglos VI y VII) lee a Tertuliano y toma de él cerca de setenta pasajes para sus *Etimologías*[116]. La Edad Media tan apenas lo conoce y debió de apreciarlo escasamente a juzgar por los pocos manuscritos en que nos ha transmitido sus obras. A comienzos del siglo IX, el obispo de Lyón, AGOBARDO, hizo transcribir veintiún tratados; pero este códice (guardado hoy en la Biblioteca Nacional de París) ha llegado hasta nosotros sólo con trece tratados, aparte algunas mutilaciones y lagunas. Por el mismo tiempo, PASCASIO RADBERTO, abad del monasterio de Corbie, en su *Vita Adalhardi* ofrece algunas citas de los tratados *De ieiunio* y *De pudicitia* (precisamente los dos que se contenían en el *Corpus Corbeiense*)[117].

En el siglo XI, JUAN DE FECAMP nos ofrece pasajes enteros del *Apologeticum* en su *Confessio fidei*[118]. Del siglo XI nos han llegado dos códices (*Montepessulanus* y *Paterniacensis*) y del siglo XII, uno (el de Troyes), que contiene sólo unos cuantos tratados. Hay que ir al siglo XV para encontrarse con más códices. Del siglo XII nos ha llegado también el *Polyhistor*, un florilegio debido probablemente al historiador inglés GUILLERMO DE MALMESBURY, que contiene fragmentos del *Apologeticum*[119].

El Renacimiento, con su amor por las cosas de la antigüedad, trajo el «redescubrimiento» del primer Padre de la Iglesia latina: se buscaron sus manuscritos y se los transcribió cuidadosamente; Florencia parece haber sido el origen de este movimiento[120]. En el siglo siguiente todos estos manuscritos comenzaron a ser

116. Cf. M. KLUSSMANN, *Excerpta Tertullianea in Isidori Hispallensis Etymologus*, Hamburg 1892. Cl. MICAELLI (*Ricerche sulla fortuna di Tertulliano*, Orpheus 6 (1985) 118-135) ha encontrado recuerdos de Tertuliano en estas otras obras isidorianas: *Liber de differentiis uerborum*, *De ecclesiasticis officiis* y *Sententiae*.

117. Cf. Cl. MICAELLI, *ib.*

118. Cf. Cl MICAELLI, *Nuove ricerche sulla fortuna di Tertulliano*, Koinonia 13 (1989) 113-126.

119. Cf. R. LEHMANN, *Tertullian im Mittelalter*, Hermes 87 (1959) 231-246.

120. Todos estos apógrafos de los manuscritos medievales fueron estudiados por E. KROYMANN para componer el correspondiente *stemma codicum*: *Die Tertullian-Ue-*

entregados a la imprenta. En Basilea, año 1521, el humanista alsaciano BEATUS RHENANUS lanza la edición príncipe (con 22 tratados), empleando para ella el códice *Paterniacensis*, corregido y completado con el *Hirsaugiensis*[121]. En 1528, aportando algunas correcciones puramente conjeturales a la primera, saca la segunda edición. Para la tercera edición, en 1539, tiene ya a mano el códice *Gorziensis*, como él mismo cuenta en la introducción: «Tertullianum [...] iterum damus uobis, sed emendatiorem quam antehac. Cuius rei causa, quod collationem eius codicis qui Gorziae in Mediomatricibus asseruatur [...] tandem nacti sumus».

Su amigo ERASMO DE ROTTERDAM lee la edición príncipe y la utiliza alguna vez, particularmente en la cuarta edición de sus *Annotationes* al Nuevo Testamento (1527) y en los prefacios de ciertas ediciones patrísticas, como las de Hilario (1523) e Ireneo (1526)[122].

En la «Landesbibliothek» de Dresde se guarda aún un ejemplar de la edición príncipe que perteneció a THOMAS MUNTZER, el reformador «revolucionario» (ejecutado el 14 de marzo de 1525 por su participación en la guerra de los campesinos), y en el que dejó anotados al margen los tres primeros tratados de la edición: *Pat.*, *Carn.* y *Res.*[123].

El pensamiento de Tertuliano y hasta los comentarios con que Beatus Rhenanus acompañaba sus ediciones influyeron sobre los Reformadores: por ejemplo, MELANCHTHON[124] o CALVINO, cuyo concepto de *curiositas* teológica se asemeja al que se encuentra en Ireneo, Tertuliano y Agustín[125].

M. MESNARTIUS, en 1545, publicó en París una nueva edición de las obras de Tertuliano, siguiendo por lo general las edi-

berlieferung in Italien, Sitzungsberichte Wien 1898, 3. Posteriormente los ha estudiado L. LABARDI, *Niccolò Niccoli e la tradizione manuscritta di Tertulliano*, Orpheus, N. S. 2 (1981) 380-396.

121. Cf. P. PETITMENGIN, *Comment on imprimait à Bale au début du seizième siècle: A propos du «Tertullien» de Beatus Rhenanus* (1521), Annuaire de la Société des Amis de la Bibliothèque de Sélestat, 1980, 93-106.

122. Cf. S. L. GREENSLADE, *Erasmus and Tertullian*, Studia Patristica 14 (1976) 37-40.

123. Cf. W. ULLMANN, *Ordo rerum. Muntzers Randbemerkungen zu Tertullian als Quelle für das Verständnis seiner Theologie*, Theologische Versuche 7 (1976) 125-140.

124. Cf. P. FRAENKEL, *Mélanchthon, Beatus Rhenanus et Tertullien*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 44 (1982) 357-360.

125. Cf. E. P. MEIJERING, *Calvin wider die Neugierde. Ein Beitrag zum Vergleich zwischen reformatorischem und patristischem Denken*, Nieuwkoop 1980.

ciones de Beatus Rhenanus, pero añadiendo algunos tratados que faltaban en los códices utilizados por aquél y registrando al margen variantes colacionadas con otros códices. Siguen, en 1550 y 1562, las dos ediciones de S. GELENIUS en Basilea. En Amberes, año 1579, I. PAMELIUS saca otra edición, que se atiene en general al texto establecido por Beatus Rhenanus; su novedad está en ir acompañada de notas teológicas. El siglo se cierra con la edición de F. IUNIUS en Franeker, 1597.

Bien avanzado el siglo XVII, en 1634, N. RIGALTIUS ofrece en París otra edición, con la novedad de haber tenido ya a la vista el códice *Agobardinus*. Salvo éste, los códices empleados en su día para realizar las diversas ediciones se han perdido todos.

Siguiendo las ediciones de Pamelius y Rigaltius, G. B. PITRA prepara el texto para los dos primeros volúmenes de la *Patrologia Latina* de J.-P. Migne (París 1844), que recogen la obra entera de Tertuliano. Poco más tarde, 1853-1854, F. OEHLER saca en Leipzig una cuidada edición.

Más tarde, la «Wiener Akademie der Wissenschaften» comienza a publicar la gran colección del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, donde se ofrece en cuatro volúmenes (Viena 1890, 1906, 1939 y 1942) toda la obra de Tertuliano. A mediados del siglo XX, la Abadía benedictina de St. Peter en Steenbrugge (Bélgica) comienza a lanzar otra gran colección, el *Corpus Christianorum*, cuya serie latina se abre con los dos volúmenes que contienen todo Tertuliano (Turnhout 1954).

En nuestro tiempo, a la vez que se ha trabajado en hacer buenas ediciones críticas (con atención prevalente a un criterio filológico) de la obra de Tertuliano, se ha trabajado también en *estudiarla científicamente*. A una etapa de *eclosión* (1870-1889) ha seguido el tiempo de las *grandes síntesis* (1890-1905) y, por fin, el tiempo de las *grandes monografías* (1906-1930)[126]. Estas han sido luego acompañadas por *pequeñas monografías*, que han afinado cada vez más el análisis de la obra tertulianea; en ese panorama nos estamos moviendo ahora.

126. Cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien en Allemagne et en France de 1870 à 1930*, en *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges*, Paris 1993, 93-101.

II. INTRODUCCIÓN AL TRATADO

1. PRELIMINARES

JUSTIFICACIÓN DEL TÍTULO

Debo comenzar por justificar mi preferencia por el título dado al tratado. Para la primera parte del título he preferido «*de praescriptionibus*» a «*de praescriptione*» por estas razones:

– En el *incipit* y en el *explicit* de los códices, la primera fórmula es ligeramente más frecuente (en una proporción de 5 a 4) que la segunda.

– Los primeros editores –Mesnartius, Gelenius y Pamelius– intitulan: «*de praescriptionibus*».

– Tertuliano tiene la costumbre de comenzar y acabar sus obras indicando la *palabra* importante que resume su *propósito* de autor. En este tratado cumple con esta costumbre sólo al final, en la *peroración*, donde aparece, justamente, el plural «*praescriptiones*».

– Las alusiones a este tratado que se hacen en otros emplean el plural: *Marc.* I, 22, 1; III, 1, 2; *Carn.* 2, 6.

– De hecho, en el tratado aparecen varias «prescripciones» o argumentos para probar que las Escrituras no pertenecen a los herejes y que, por tanto, no deben ser admitidos a ningún debate sobre ellas.

Para la segunda parte del título he preferido «*aduersus haereses omnes*» a «*haereticorum*» por estas razones:

– En el *incipit* y en el *explicit*, todos los códices ofrecen la fórmula «*haereticorum*», salvo el *Agobardinus*, que, en el *incipit*, ofrece: «*contra haereticos*».

– La edición príncipe de Beatus Rhenanus (1521) ofrece: «*aduersus haereses omnes*».

– En el uso lingüístico de Tertuliano encontramos estos datos: añade un genitivo a «*praescriptio*» para precisar la natu-

raleza del argumento; pero para indicar el adversario contra el que va dirigida la *praescriptio*, añade «*aduersus*» + acusativo. Por otra parte, tres veces (*Praes.* 44, 13; *Marc.* V, 19, 1; *Carn.* 2, 6) escribe «*aduersus haereses omnes*»[1].

Datación

Al final del *Apologeticum* (47, 9-10) se lee una amplia referencia al tema de nuestro tratado, lo cual hace pensar que Tertuliano lo debía de tener redactado en forma casi definitiva. Y como el *Apologeticum* se suele datar en 197, a nuestro tratado se le puede dar una fecha muy próxima. El profesor R. Braun, teniendo en cuenta las indagaciones realizadas hasta el momento, lo sitúa entre 198 y 206[2].

Ocasión y motivo

La ocasión de este tratado la apunta el mismo Tertuliano en la primera línea: «la condición de los tiempos presentes». En ese momento, las sectas heréticas han crecido poderosamente: acosan con su propaganda a los simples fieles y se enfrentan a los mismos pastores de la Iglesia discutiendo sus pautas doctrinales.

El poder de las sectas, confirmado por las numerosas defecciones que causan en las filas cristianas, provoca la escandalizada *admiración de los sencillos fieles*. A esta admiración se hace referencia no menos de ocho veces en los cinco primeros capítulos del tratado. La admiración puede ser el comienzo de un deslizamiento hacia las ideas del adversario. Tertuliano advierte el peligro, y esto le mueve a escribir para dar claridad y firmeza a esos fieles desconcertados.

Por otra parte, *las sectas recurren constantemente a las Escrituras* para apoyar sus enseñanzas: sus interpretaciones son au-

1. Todo este material se encuentra muy bien analizado en J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 228-230. Precedentemente habían estudiado este tema del título: J. L. Allie, *L'argument de la praescriptio dans le droit romain, en apologétique et en théologie dogmatique*, Ottawa 1940, 84-92; E. Dekkers, *Note sur les fragments récemment découverts de Tertullien*, Sacris Erudiri 4 (1952) 372-383 (373-375).

2. R. Braun, *Deus Christianorum*, 721.

daces y fuertemente adulteradoras del texto sagrado. Este es otro motivo, el más importante, que lanza a Tertuliano al debate con los herejes, para probarles que no tienen ningún derecho a usar las Escrituras. Sin ese derecho, los herejes quedan desarmados para la lucha que mantienen contra la gran Iglesia. Así se comprende bien el título del tratado: *De praescriptionibus aduersus haereses omnes.*

2. GNOSTICISMO

Todos los herejes a los que se enfrenta Tertuliano han surgido, más o menos, del magma del *gnosticismo*. El gnosticismo es un complejo movimiento religioso que, aparecido en el siglo I d. C., alcanza su florecimiento en el siguiente. Su origen histórico es todavía una incógnita, pero sí puede afirmarse con bastante probabilidad que su motivación psicológica se encuentra en la *situación existencial* en que vivían las gentes de aquella época.

El gran sofista Elio Arístides escribe (parece que en 144) el *Elogio de Roma*, la ciudad culta y refinada asediada por la barbarie: la civilización que nos describe está ya a la defensiva, con conciencia de vivir amenazada e insegura. En semejante situación, es comprensible que el hombre del momento se plantee, con desengaño y angustia, unas cuantas *preguntas existenciales*: qué somos, en qué nos hemos convertido, dónde hemos ido a caer, a dónde tendemos... Los grupos gnósticos –que son grupos selectos– captan todo esto más intensamente, lo encaran con particular seriedad y buscan dar a esas preguntas una respuesta de gran profundidad espiritual.

Los gnósticos venían a ser los profesionales de la «gnosis», del conocimiento. Les interesaba conocerse a sí mismos y, sobre todo, conocer a Dios, porque en esa «gnosis» consiste –pensaban– la *salvación*. La salvación solía ser, también, la oferta de las filosofías de entonces, que venían a ser una combinación de racionalismo y misticismo[3].

3. El ideal primitivo de un «sabio» puramente teórico e independiente frente a la sociedad y el mundo, es sustituido por el de un «sabio» contemplativo, que *acepta* su dependencia absoluta de la Divinidad trascendente.

Con semejantes objetivos, el gnosticismo se ha visto llevado a elaborar, a la vez, una teología y una antropología, y las ha elaborado practicando un absoluto *sincretismo*. Construía sus sistemas con elementos tomados de diversas tradiciones: religiones de Oriente, filosofía griega (sobre todo, platónica), pensamiento judío, pensamiento cristiano. Ha habido, por eso, diversos gnosticismos, como se puede constatar repasando la biblioteca de Nag Hammadi[4]; el *gnosticismo cristiano* ha sido uno de ellos[5].

Este gnosticismo se presentaba como interpretación de la gran revelación transmitida por Cristo. Naturalmente, su documento-base eran las Escrituras. Los gnósticos admitían todas las Escrituras, tanto las del Antiguo como las del Nuevo Testamento; sólo que luego las leían a su manera. Las del Antiguo, aunque habían sido inspiradas, según ellos, por Yahvé, ocultaban numerosos elementos infiltrados en ellas por el Espíritu o Sabiduría del Hijo, y sólo detectables por una ciencia «espiritual». Así que un mismo texto podía tener un doble nivel, un doble sentido y, por tanto, una doble lectura. Los libros del Nuevo Testamento se debían enteramente al Espíritu. Junto a las Escrituras, depositarias de una revelación general, los gnósticos ponían también otras fuentes: unas *tradiciones secretas* en las que se habría conservado la revelación de Cristo a algunos apóstoles en particular.

Como dogma característico, afirmaban la existencia de *dos dioses*. Igual que existen dos mundos, existen también dos dioses o principios: el Demiurgo o Yahvé, del Antiguo Testamento, y el Padre, del Nuevo Testamento. El primero juega cons-

4. Esta biblioteca de escritos en lengua copta, descubierta en Egipto en 1945, se constituyó en el curso de los siglos III y IV, pero muchas de sus obras se remontan, en su redacción griega, a una fecha anterior. Hay una traducción en inglés: J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden ³1988; es la traducción estándar y más utilizada. Antonio Piñero, con la colaboración de varios profesores, ha realizado la traducción española: *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-II, Madrid 1997 y 1999. Cf. D. M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography. 1948-1969*, Leiden ²1986, puesta continuamente al día en la revista internacional *Novum Testamentum*.

5. Cf. B. ALAND, *Gnosis und Kirchenväter*, en *Gnosis. Festschrift H. Jonas*, Göttingen 1978, 158-215 (159). Lo que antes era sólo conocido a través de los heresiólogos (Justino, Ireneo, Tertuliano, Clemente Alejandrino), hoy es directamente conocido en la biblioteca de Nag Hammadi. Además de una *gnosis cristiana*, ha habido una *gnosis cristianizada*; sobre esta distinción, ver K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, 238.

tantemente como contrafigura del segundo, que es Dios de verdad. En torno a Él han construido una teología sumamente penetrante y compleja. Vamos a presentar la elaborada por el *gnosticismo valentiniano* (con Tolomeo como maestro destacado), que es la que más en vista tiene Tertuliano.

El Ser supremo, Dios, es denominado de diversas maneras: *Proôn* (Pre-ser), *Propatôr* (Pre-padre), *Bythós* (Abismo)... Desde siempre, *Bythós* convive con *Ennoia* (Pensamiento, Idea), su consorte femenino, pues desde siempre se contempla y tiene la Idea de Sí. Esta pareja *Bythós / Ennoia* equivale, en Tertuliano, a Deus / Sensus o Deus / Noûs. Dios decide, una vez, revelar afuera su Pensamiento: deposita, entonces, la simiente masculina de su *Thélema* (Querer) en *Ennoia*, que concibe al *Unigénito* (Monogenês). El Unigénito es, a la vez, *Noûs*, en su vertiente hacia dentro, y *Alétheia*, en su vertiente hacia fuera.

El Unigénito, con miras a los designios para los que ha sido concebido, desarrolla gradualmente –de más a menos elevadas– sus perfecciones o propiedades (los llamados *eones*) hasta el número de treinta. El conjunto de eones forma el *Pléroma*, la plenitud del Unigénito. Los eones van apareciendo por *sizigías* o parejas; la primera es *Logos / Zoé* y la última, *Théletos / Sophia*. El Pléroma pasa por un proceso, que los gnósticos explican mediante el mito del *pecado de Sofía*.

A Sofía no le corresponde ver a Dios, exclusiva del Unigénito, sino sólo ayudar a éste en la creación del universo; pero, rechazando esta misión hacia fuera, pretende llegar al conocimiento de Dios. Naturalmente, no lo consigue; tras el fracaso es invadida por un *pathos* que la va consumiendo lentamente. Este *pathos* de Sofía se contagia a los demás eones: todos intentan también conocer al Dios ignoto, y todos fracasan, igualmente. Sobreviene así, en el Pléroma, un *desorden* general, desorden que trae la aparición de una *materia amorfa*. La reparación de este desorden y de esta amorfía se explica mediante otro mito, el de *las dos formaciones del Pléroma*.

La primera, la llamada *formación sustancial*, ocurre así: Dios Padre, mediante el Unigénito, emite *Horos* (Límite). *Horos* delimita o define («crucifica») el Pléroma apartando de él la masa amorfa, que es arrojada afuera, al *Kenoma* (la región de las tinieblas). Esta materia amorfa exiliada del Pléroma se llama *Sofía Achamoth*: será la base de la creación futura («materia creationis»), en ella ven los gnósticos el origen del mal.

Viene luego la *formación gnóstica*: el Unigénito emite ahora el par *Cristo / Espíritu Santo*. Cristo (Superior) derrama su Espíritu sobre los eones, que, de esta manera, quedan divinizados y capacitados para ver perfectamente (por intuición) a Dios Padre. Este Pléroma iluminado emite, entonces, fuera del seno de Dios Padre lo mejor de sí mismo: *Jesús*, llamado también Salvador. Jesús es el nombre del Unigénito fuera del seno de Dios Padre.

En su salida, Jesús, el Unigénito, arrastra a todo el Pléroma y se presenta en el *Kenoma*, adonde había sido exiliada la materia amorfa. De este modo, sin dejar el seno de Padre, el Unigénito comienza a estar fuera de él: es su *nacimiento*. Teniendo frente a sí a la materia amorfa o Sofía Achamoth, comenzará ahora a realizar su programa: la demiurgía de la materia, la plasmación del hombre, la salvación de los elegidos[6].

La materia amorfa, aborto del Pléroma, lleva en suspensión, completamente mezclados, los innumerables elementos del universo, catalogables en tres: *lo pneumático* o espiritual (emanado de lo mejor de los eones), *lo psíquico* o animal (procedente de lo racional de los eones) y *lo hílico* o material (procedente de la cristalización de las pasiones irracionales de los eones desordenados). Habrá, pues, que extraer de la masa confusa cada uno de esos tres elementos para someterlos a una demiurgía o modelación.

1) *Demiurgía de la sustancia pneumática*: el Unigénito separa de la materia amorfa lo pneumático y modela con ello la sustancia concreta del *Espíritu Santo* (personal) o simple *Sofía*. Tras lo cual, como Salvador y Esposo, se presenta a Sofía, se une a ella y la fecunda comunicándole la «gnosis» (el conocimiento de Dios Padre). Sofía se convierte así en Madre de los Vivientes, preñada, en su seno virginal, con la futura *Iglesia de los elegidos*, de los espirituales.

2) *Demiurgía de la sustancia animal*: la realiza directamente Sofía (Espíritu Santo), puesta al servicio del Unigénito. Su fruto es *Yahvé*, con sus siete arcontes y sus ángeles racionales.

6. Cf. A. ORBE, *Estudios Valentinianos*: IV. *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966, 235 ss.; *Estudios Valentinianos*: V. *Los primeros herejes en la persecución*, Roma 1956, 161 ss.; *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988, 85 ss.

3) *Demiurgía de la sustancia material*: es obra inmediata de Yahvé, movido por el Unigénito, al que ayuda Sofía. Su fruto son las sustancias del mundo sublunar (desde los espíritus diabólicos hasta los cuatro elementos)[7].

A la demiurgía de la materia amorfa sigue *la plasmación del hombre*. Los gnósticos comienzan afirmando la existencia de tres tipos de hombre: el *pneumático* o espiritual, el *psíquico* o animal y el *hílico* o material. Su orden de aparición y desarrollo es inverso a su valor y dignidad: primero el hombre hílico, luego el psíquico y, por último, el pneumático.

1) El *hombre* hílico procede de una materia irracional viva que modela el Demiurgo, Yahvé, a su propia imagen. Desde el primer momento, aun antes de que se le infunda la psique (el hombre psíquico), comienza a desarrollar vida humana material. El hombre hílico está destinado a revestir y proteger a los otros dos durante su existencia terrena. Él es el que les comunica la figura humana, por la cual ellos son hombres, y no otra cosa. Tipo del hombre hílico es *Caín*.

2) El *hombre psíquico* procede del Demiurgo, de una emisión de su propia sustancia; pero sólo comienza su vida de hombre al ser infundido en el hombre hílico y adquirir, con ello, la forma humana. Tipo del hombre psíquico es *Abel*.

3) El *hombre pneumático* procede de Sofía (Espíritu Santo), de una emisión de su propia sustancia, que ella misma secretamente inserta en la psique emitida por el Demiurgo; de esta manera, el hombre espiritual adquiere la figura humana a través del hombre psíquico. Escondido en él, se irá desarrollando hacia su propio destino, la «gnosis». Tipo del hombre pneumático es *Set*.

Los tres hombres, en virtud del plasma, tienen una forma común, la forma de hombre, lo cual implica una cierta interacción recíproca; pero cada uno posee su propia, específica naturaleza y *su propia vida*[8].

Toda la potencia contemplativa del hombre espiritual está orientada al *conocimiento de Dios*, pero, por sí mismo, es incapaz de llegar a Él porque al Padre, Dios ignoto, sólo se llega por su gratuita revelación a través del Hijo. Así que, antes de

7. Cf. ID., *Introducción*, 135 ss.
8. Cf. ID., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 71 s.; *Introducción*, 212 ss.

la venida del Hijo en la plenitud de los tiempos, nadie –ni siquiera Set y los hombres espirituales de el A. T.– conoció al Padre; todos los hombres espirituales vivían en régimen de ignorancia, totalmente inconscientes de sí mismos. El Salvador, venido a este mundo, los ha despertado y los ha capacitado, con su «iluminación», para el conocimiento del Padre.

En los tiempos de N. T., la revelación del Padre es asequible *perfectamente*, por «gnosis» (intuición), entre los pneumáticos e *imperfectamente*, por fe, entre los psíquicos. La «gnosis» de los espirituales, ahora inicial, se consumará un día tras la muerte, cuando el elemento espiritual se vea libre del cuerpo, y en eso consistirá la salvación. Los hombres psíquicos reconocen no estar llamados a gozar de la vista de el Padre, se contentan con una salvación «sui generis», preparada por ese régimen de fe en que viven aquí, en la tierra. Lo que los espirituales contemplan por *intuición* («gnosis»), ellos lo creen por *audición*[9].

Cuando todos los hombres espirituales, sembrados en esta tierra por Sofía, hayan alcanzado, por «iluminación» del Verbo, la *«gnosis» plena* del Padre y, con ello, la *salvación*, se habrá acabado la historia, que, para los gnósticos, es esencialmente una «historia salutis». Todas las partículas espirituales –ahora dispersas– se habrán reintegrado, por fin, en el hogar del Pléroma.

El gnóstico, que se tiene por hombre espiritual, se cree, por eso, superior a Yahvé, que es sólo de naturaleza psíquica. Consiguientemente, desprecia y condena su obra, este cosmos material. Razona siempre con este presupuesto ideológico: la absoluta negatividad de la materia, lo que la lleva necesariamente a su *aniquilación*. La materia es esencialmente ajena a la salvación.

El gnóstico no ve nunca una *dimensión mundana*, cósmica, en la salvación que él tanto pregona. Cuando lee los textos de la revelación cristiana, piensa que hay que elevarse a un plano superior y desmundanizar, en todos sus significados, el lenguaje religioso. Este criterio de desmundanización nos lleva a pensar en Platón. H. Langerbeck ha relacionado con el platonismo muchos temas gnósticos[10]. No es casual que Tertuliano, también en nuestro tratado, mencione a Platón cuando polemiza con los gnósticos. Con su *anticosmismo*, el gnóstico aparece muy dis-

9. Cf. ID., *Introducción*, 25 ss.
10. Cf. H. LANGERBECK, *Aufsätse zur Gnosis*, Göttingen 1967, *passim*.

tante del hombre helénico, que exalta siempre el orden y la belleza del cosmos. El rechazo del mundo lo vive el gnóstico a través de tres maniobras: hacerse extraño al mundo, separarse del mundo, salir de mundo. La muerte será para él una esperada y feliz liberación.

Los gnósticos aparecen de repente en el horizonte del pensamiento cristiano con el aire de unos pensadores maduros. Dominan todos los campos de la teología. Les gusta elaborar *sistemas*, y lo hacen con enorme vigor. Sus construcciones tienen complejidad, la complejidad resultante de una visión profunda de la realidad. Todo está definido hasta los últimos perfiles, y son muchos los perfiles que enriquecen sus sistemas. Son pensadores de totalidad y de perfil.

Sus construcciones delatan una gran *capacidad especulativa*. Los gnósticos son hombres dados a la meditación desde una actitud vigorosamente religiosa, con un gran sentido del misterio divino. Su fuerza especulativa se acompaña de una exuberante *imaginación*, que aporta *imágenes y mitos* para expresar lo que no pueden decir las explicaciones conceptuales. Si alguien pretende, hoy, captar sus profundas especulaciones, primero tendrá que traducir los mitos a formas conceptuales modernas, tarea que exige un fuerte olfato interpretativo; pero cuando esto se hace, los mitos nos ofrecen, no pocas veces, un material teológico extremadamente denso.

Los gnósticos poseen, particularmente los valentinianos, el don de la *sobriedad:* son concisos, buscan el término apropiado y hasta crean un lenguaje técnico tempranamente maduro. Son también *densos*: resumen múltiples conceptos en un término o incluyen en un término, de forma implícita, relaciones con los que le preceden o le siguen, de lo que resulta un discurso rico y trabado.

A la teología elaborada por los gnósticos se opone, por reacción, otra teología elaborada por *los eclesiásticos*, con Ireneo a la cabeza; a ella se unirá enseguida Tertuliano. En la segunda mitad del siglo II se dió el duelo dogmáticamente más fuerte de la historia de la Iglesia: dos teologías nacían y se ponían a luchar por adueñarse del campo; ambas reclamaban para sí las Escrituras y la clave de su legítima interpretación (que es la gran cuestión de nuestro tratado).

El duelo se dio en todos los temas de la teología: Trinidad, mundo, hombre, Cristo... Y se dio en todos ellos a la vez,

por cuanto la teología se presentaba entonces compacta y unitaria, sin ningún tipo de fragmentación. A diferencia de la teología del siglo IV y siguientes, que se ceñirá a temas bien delimitados y a sus respectivos errores (arriano, nestoriano, monofisita...).

Teólogos unos y otros, gnósticos y eclesiásticos luchaban en el mismo campo, con igual instinto doctrinal y con pareja competencia intelectual y exegética. Fue enormemente beneficioso para el pensamiento cristiano que todos ellos eligieran como materia a discutir los temas teológicos, en particular los misterios del Cristo histórico.

3. HERESIARCAS

Tras esta visión panorámica del gnosticismo, es el momento de presentar a aquellos personajes concretos que reclamaron la atención de Tertuliano y sin los cuales no se comprendería su obra: Marción, Valentín y Apeles. No entran los tres con igual holgura en la horma del gnosticismo, pero a todos los alcanzó, más o menos, aquella onda espiritual. Valentín es, por supuesto, el gnóstico por antonomasia.

MARCIÓN

Marción había nacido en Sínope, ciudad de la provincia del Ponto, en la costa meridional del Mar Negro. Era *nauclerus* de profesión, como repetidas veces recuerda Tertuliano en tono sarcástico[11]. Si se analiza bien este testimonio y se estudia documentadamente lo que, en la antigüedad, representaba un *nauclerus*, se deduce que Marción debió de ser un transportista propietario de navíos, de posición acomodada[12].

11. Cf. *Marc.* I, 18, 4; III, 6, 3; IV, 9, 2; V, 1, 2. Rodón, escritor cristiano de la segunda mitad del siglo II, lo llama, genéricamente, ὁ ναύτης (*apud* EUSEBIO, *Hist. eccl.* V, 13, 3: SC 41, 43).

12. Esta es la conclusión a la que llega G. MAY, *Der «Schiffsreeder» Markion*, Studia Patristica 21 (1989) 142-153; también afirma, en contra de J. ROUGÉ (*Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain*, Paris 1966, 239), que *nauicularius* (*Marc.* IV, 9, 2), referido al mismo personaje, hay que entenderlo como exacto sinónimo de *nauclerus*.

Habiéndose trasladado a Roma hacia el año 140, entró en aquella comunidad cristiana, a la que hizo en ese momento un sustancioso donativo de 200 sestercios[13]. Llegó a formar parte del clero, pero pronto sus ideas comenzaron a causar inquietud; así que, luego de una disputa con los presbíteros de la comunidad, ésta lo expulsó, devolviéndole el dinero recibido. Fue entonces cuando comenzó su predicación: era el año 144, como precisa el mismo Tertuliano[14]. En ese momento escribió una cierta carta sobre su doctrina, de la que da cuenta repetidamente el Cartaginés[15].

Con todos sus seguidores, fundó Marción una iglesia propia, que creció rápidamente; es creíble que sus antiguas relaciones profesionales y sus recursos financieros ayudaron a ello. Aún se arrepintió, pidió el reingreso en la Iglesia, pero, cuando estaba en pleno proceso penitencial, como apunta Tertuliano[16], le sorprendió la muerte. Parece que esto ocurrió el año 160.

Marción, como denuncia Tertuliano[17], habiendo encontrado la carta de Pablo a los Gálatas, la utilizó (en su cap. 2) para apoyar su mensaje: la enseñanza de Cristo (= gracia) ha sido contaminada de judaísmo (= ley) desde el tiempo de los Apóstoles; hay que volver, pues, a la auténtica fe cristiana.

Constató una cierta *diversidad* entre el Evangelio y el Antiguo Testamento, reconocida por el mismo Tertuliano[18]; pero, mediante una particular lectura, Marción radicalizó esa diversidad hasta convertirla en *contradicción*.

Compuso su obra de las *Antitheseis* (largas series de *contrariae oppositiones* del Antiguo y del Nuevo Testamento) para probar que el espíritu del Antiguo Testamento es tan inconciliable con el del Nuevo que es necesario *separar* totalmente ambos Testamentos e, incluso, atribuirlos a *dos dioses diferentes*[19]. El primero viene del *Dios creador*, origen de este mundo y del hombre; el segundo viene del *Dios desconocido*, descono-

13. Como el comercio marítimo del Ponto estaba limitado al Mar Negro y al Egeo, no parece que hayan sido sus actividades profesionales las que le llevaron a Roma.
14. Cf. *Marc.* I, 19, 2.
15. En *Marc.* I, 1, 6; IV, 4, 3-4; *Carn.* 2, 4. Cf. J.-P. MAHÉ, *Tertullien et l'Epistula Marcionis*, Revue des Sciences Religieuses 45 (1971) 358-371.
16. Cf. *Praes.* 30, 3.
17. Cf. *Marc.* IV, 3, 2.
18. Cf. *Marc.* IV, 11, 11.
19. Cf. *Marc.* I, 19, 5.

cido hasta que fue revelado por Jesucristo, su Hijo. Las diferencias entre ambos dioses son radicales: el primero es justo (no fundamentalmente malo) y juez; el segundo es bondadoso y redentor, pues envió a su Hijo (revestido de un cuerpo aparente) para salvar al hombre, aun no estando obligado con él, en cuanto criatura del Demiurgo.

De acuerdo con esto, Marción sentenció que todo aquello que, en el Nuevo Testamento, tuviese cierto sabor al Antiguo provenía de una interpolación judaizante. Así que tomó una espada (*machaera*), como dice Tertuliano[20], y se dedicó a cortar aquí y allá. De los Evangelios, sólo se quedó con el de Lucas, considerado paulino (salvo algunas partes, como el evangelio de la infancia); y del resto del Nuevo Testamento se quedó con diez cartas de San Pablo[21], aunque con unas ciertas supresiones y enmiendas. El resultado fue su *Nouum Testamentum*, una obra con la que pretendió haber reconstituido un texto auténtico. De este modo, Marción trazó el primer canon neotestamentario[22]. Su idea de que la Iglesia se había alejado del evangelio original contaminándolo de elementos judíos es uno de los puntos destacados de su pensamiento.

En el tema de la salvación, Marción enseñaba la resurrección escatológica como parte de ella; pero, naturalmente, esa resurrección sería sólo del alma. En moral, Marción predicaba un severo ascetismo (como medio para purificarse de la materia y liberarse de sus tentaciones), la renuncia al matrimonio y a la reproducción.

Son frecuentes los ataques a Marción en nuestro tratado: se registran numerosas referencias a él, entre las cuales la amplia noticia de *Praes.* 30, 1-3. Por lo cual, se puede presumir que la refutación del marcionismo fue una de las tareas en las que primero pensó Tertuliano; y se comprende: en la misma Cartago había podido comprobar el poder de esta herejía y el grado de peligro que eso significaba para la Iglesia. Escribirá en una comparación sorprendente: «Faciunt fauos et uespae, faciunt ecclesias et Marcionitae» (*Marc.* IV, 5, 3).

20. Cf. *Praes.* 38, 9.

21. Gálatas, 1 y 2 Corintios, Romanos, 1 y 2 Tesalonicenses, Laodicenos = Efesios, Colosenses, Filipenses y Filemón.

22. Cf. J. KNOX, *Marcion and the New Testament. An essay in the early history of the Canon*, Chicago 1942.

A pesar de todo, cuando compuso este tratado, Tertuliano tenía de Marción un conocimiento general y vago, y creía poder deducir su posición de la de su discípulo Apeles; no había leído aún ni su *Nouum Testamentum* ni sus *Antitheseis*, como hizo más tarde para redactar sus cinco libros *Aduersus Marcionem*.

La primera gran síntesis sobre el heresiarca se debe a A. Harnack[23] y sigue siendo válida en lo fundamental; en su día la completó y matizó A. C. Blackmann[24]. Harnack no consideraba gnóstico a Marción[25]; los estudiosos posteriores aparecen divididos: unos mantienen esa tesis[26], otros la niegan[27] y otros, más numerosos, la matizan[28]. A. Orbe señala en Marción algunos *puntos comunes* con los grandes gnósticos:

- La distinción entre el Demiurgo Yahvé y Dios Padre.
- La índole imperfecta de la economía del A. T. gobernada por el Demiurgo y la perfecta de la economía evangélica dominada por el Padre, que ha enviado a su Hijo.
- El Hijo ha hecho posible la «gnosis» del Padre, el verdadero Dios, y en ella consiste la salvación. El A. T. fue un tiempo de ignorancia.
- El docetismo cristológico y la negación de la resurrección corporal.

Pero hay también en Marción *puntos de contraste* con los gnósticos:

- No valora los libros del A. T.

23. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1985 (=Leipzig 21924). Hay una traducción reducida al inglés: J. E. STEELY - L. D. BIERMA, *Marcion, the Gospel of the alien God*, Durham 1990.

24. *Marcion and his influence*, London 1948. La última puesta al día: G. MAY, *Marcion in contemporary views: results and open questions*, The Seconde Century 6 (1988) 129-151.

25. Cf. o. c., 196 s.

26. Cf. M. SIMON - A. BENOÎT, *Le judaisme et le christianisme antique*, Paris 1968, 151 *s*.

27. Opinan que Marción pertenece de pleno derecho al gnosticismo: R. M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964, 100-104; U. BIANCHI, *Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?*, Vigiliae Christianae 21 (1967) 141-149; J. G. GAGER, *Marcion and philosophy*, Vigiliae Christianae 29 (1972) 53-59; B. ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, Zeitschrift fur Theologie und Kirche 70 (1973) 420-447.

28. Algunos, aun integrándolo en el gnosticismo, le conceden a Marción un puesto especial: H. JONAS, *The gnostic religion*, Boston 21963, 137; R. Mc L. WILSON, *La Gnose et le N. T.*, Tournai 1969, 52.

– No profesa una antropología tripartita (tres especies de hombre).

– Para legitimar su doctrina recurre a una reconstrucción histórico-filológica[29], y no a grandes especulaciones revestidas de mitos.

– Tampoco ha elaborado un sistema doctrinal completo a partir de una teología del Dios bueno[30].

Ciertamente, Marción no ha sido un gnóstico en el sentido técnico del término, pero algunos discípulos suyos inmediatos (Apeles) o lejanos (en ambiente sirio) han acomodado sus creencias a especulaciones gnostizantes.

VALENTÍN

Se sabe muy poco sobre la vida de este heresiarca. Sin duda, originario de Alejandría, llegó a Roma, según cuenta Ireneo[31], bajo el pontificado del papa Higinio (hacia el año 140) y desplegó una gran actividad bajo el del papa Pío. Fue entonces, y no en tiempos del papa Eleuterio (como equivocadamente se afirma en *Praes.* 30, 2), cuando Valentín rompió con la Iglesia. Por Tertuliano sabemos las circunstancias en que ocurrió esta ruptura: en cierto momento, él pretendía el episcopado, «quia ingenio poterat et eloquio», pero vio frustradas sus aspiraciones al ser preferido un «confesor»[32]. Como abandonó la Iglesia casi al mismo tiempo que Marción, Tertuliano lo llama «condiscipulus et condesertor eius» (*Carn.* 1, 3). Dejó entonces Roma y se dirigió a Oriente; aún volvió a Roma y allí murió poco después del año 160, en tiempos del papa Aniceto.

29. Cf. G. MAY, *Marcione nel suo tempo*, Cristianesimo nella storia 14 (1993) 205-220.

30. Cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994, 637-846; a los que hay que sumar abundantes artículos: *Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús*, Compostellanum 32 (1987) 7-24; *El «Padrenuestro» según Marción*, Compostellanum 33 (1988) 301-304; *En torno al modalismo de Marción*, Gregorianum 71 (1990) 43-65; *Marcionítica*, Augustinianum 31 (1991) 195-244; *Hacia la pneumatología de Marción*, Compostellanum 36 (1991) 7-42; *Hacia la doctrina marcionítica de la redención*, Gregorianum 74 (1993) 45-74.

31. Cf. *Adu. haer.* III, 4, 3 (SC 34, 118 s.); EUSEBIO, *Hist. eccl.* IV, 11, 1 (SC 31, 173).

32. Cf. *Val.* 4, 1.

Sabemos que escribió homilías, salmos y varias cartas, pero de toda esa obra sólo nos quedan algunos fragmentos, recogidos sobre todo por Clemente Alejandrino. Sólo por ellos podemos conocer la verdadera doctrina de Valentín; los textos de los heresiólogos y los de Nag Hammadi no reflejan fielmente su pensamiento, que se sitúa entre Filón y Clemente de Alejandría[33].

Tertuliano parece mejor informado sobre Marción (de quien conoce vida, doctrina y discípulos) que sobre Valentín, de quien conoce el nombre y poco más. La discusión y la refutación del valentinianismo resulta siempre complementaria, cuando no incluso subordinada a la polémica antimarcionita. En el *De praescriptionibus* no es posible encontrar alguna prueba de un conocimiento directo de los escritos de Valentín o, al menos, de los valentinianos[34]. A Tertuliano le falta el sentido de la distinción entre Valentín y su discípulo Tolomeo, del cual no es recordado ni siquiera el nombre.

Después de nuestro tratado, ya bajo influencia montanista (207-212), casi todas las obras más importantes de Tertuliano contienen alguna refutación de tal o cual punto de la teología valentiniana: docetismo y nacimiento de Jesús *per uirginem* (*Carn.*), negación de la resurrección de la carne (*Res.*), doctrina de las tres naturalezas y oposición entre «espíritu» y «alma» (*An.*), rechazo del martirio (*Scorp.*), emanaciones del Pléroma (*Prax.*).

A diferencia de Marción, Valentín mantenía la integridad de las Escrituras, pero cambiaba luego el sentido de las palabras para montar sus altas especulaciones gnósticas[35]. Este sí que fue un gnóstico en sentido estricto, el más puro representante del gnosticismo cristiano[36]. Su corriente, poderosa y muy extendida, se dividió luego en dos escuelas: la itálica y la oriental. A la itálica pertenecen Heracleón, Tolomeo y Florino; a la

33. Cf. Ch. MARKSCHIES, *Das Problem des historischen Valentin: neue Forschungen zu Valentinus Gnosticus*, Studia Patristica 24 (1993) 382-389.

34. Cuando redacta el *De carne Christi* (208-211), conoce ya una obra valentiniana, los *Syllogismi* de Alejandro, según propia confesión: *Carn.* 15, 3; 17, 1.

35. Cf. *Praes.* 38, 10; 17, 2-3.

36. Tras un estudio riguroso de los fragmentos de Valentín y de un análisis metódico de las fuentes heresiológicas y de numerosos tratados de Nag Hammadi, Ch. MARKSCHIES no se atreve a afirmar que Valentín sea gnóstico: *Valentinus Gnosticus?*, Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis, mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992.

oriental, Teodoto y Marcos[37]. Sobre los complejos sistemas teológicos de estos discípulos, tenemos información en los escritos de la biblioteca de Nag Hammadi[38].

APELES

La obra de Tertuliano es la fuente principal de información sobre la vida y la doctrina de Apeles[39]. En un tiempo, fue discípulo de Marción en Roma, hasta que un día rompió con él y se marchó a Alejandría, donde formó su propia secta. La ruptura se explica por las divergencias doctrinales con el maestro, ésas que aparecieron claramente en la enseñanza posterior. No hay que pensar, como dice Tertuliano, que se habría alejado del maestro por vergüenza de haber abandonado, a causa de una mujer, la continencia que él exigía. Puede que esto no sea más que uno de tantos bulos como entonces se cocían en las campañas antiheréticas.

Luego de algunos años, volvió a Roma, y es entonces cuando encontró a una virgen profetisa, Filomena, que acabó sometiéndolo a su poder espiritual. Como fruto de tal relación, escribió una obra intitulada *Phaneróseis* (Revelaciones), en que se recogían todos los sueños y visiones de la profetisa[40]. Al final de su vida, en tiempos del emperador Cómmodo, sostuvo una disputa pública con Rodón, discípulo de Taciano, de la que el historiador Eusebio ha recogido un fragmento[41].

37. Tertuliano sabe (en el *De carne*) que la escuela oriental había permanecido más próxima a Valentín que a la escuela itálica.

38. Sobre la gnosis valentiniana, cf. F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947; A. ORBE, *Estudios Valentinianos* I-V, Roma 1955-1966; *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 vol., Madrid 1976; *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988. M. SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, 119-259. B. LAYTON (ed.), *The rediscovery of Gnosticism*: vol. I. *The school of Valentinus*, Leiden 1980.

39. Cf. *Praes.* 6, 6; 30, 4-7; *Marc.* V, 17, 11; *An.* 36, 3; *Carn.* 1, 3; 6, 1-2; 24, 2. Hay también otras fuentes (Rodón, Hipólito, Orígenes, Cipriano, Marcelo de Ancira, Epifanio, Filastrio, Pseudo-Tertuliano, Teodoreto, Agustín) estudiadas por K. GRESCHAT, *Apelles und Hermogenes: zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden-Boston-Köln 2000, 17-31.

40. Sobre esta relación de Apeles con Filomena y las consiguientes *Revelaciones*, cf. K. GRESCHAT, o. c., 110-114.

41. Cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.* V, 13, 1-7 (SC 41, 42-44).

Apeles, tomando de varias fuentes gnósticas, introduce nuevos elementos en el sistema doctrinal de Marción. El resultado es una síntesis verdaderamente original que se aparta de la enseñanza del maestro en puntos fundamentales.

Rechaza su dualismo teológico: existe un solo Dios, bueno, que creó un mundo de ángeles, uno de los cuales, el *angelus inclitus*, creó nuestro mundo, que no iguala al modelo, el mundo superior; razón por la cual sintió arrepentimiento (*paenitentia*) de la obra hecha. Este arrepentimiento, solidificado como una materia mala, se mezcló con nuestro mundo y así contribuyó a alejarlo de Dios. Otro ángel, el *angelus igneus*, es el que causó la caída de las almas humanas (masculinas y femeninas) en una «carne de pecado»[42].

También *rechaza el docetismo cristológico* de Marción: Cristo (enviado por el Dios único, a petición del Demiurgo, para salvar las almas) posee un cuerpo real, pero no carnal, sino *sideral*[43]; así que no ha pasado por las «injurias» del nacimiento y de la condición común de los mortales[44].

Va más allá de Marción al considerar el Antiguo Testamento, inspirado por un ángel malo, como un libro lleno de falsedades y contradicciones, que le privan de toda autoridad. Para demostrar todo esto escribió sus *Syllogismi*, de los que Ambrosio ha conservado muchos pasajes en su *De paradiso*[45].

Así que el sistema de Apeles no fue, contra lo que creía Harnack, una simple profundización de la doctrina de Marción. Apeles profesaba un sincretismo gnóstico mucho más pronunciado que el de su maestro, y eso tenía que terminar

42. Cuando Rodón le pedía a Apeles que justificase su antidualismo, se mostraba incapaz de dar otra razón que una especie de necesidad interior: cf. EUSEBIO, *ib.* De todas maneras, es fácil comprender que Apeles renunciase al dualismo de Marción, comoquiera que los dos «principios» no aparecían totalmente iguales, el uno resultaba inferior al otro. Por eso, el mismo Tertuliano objetaba: «Nega deum quem dicis deteriorem, nega summum magnum quem credis minorem» (*Marc.* I, 6, 4). Sobre su concepto del Dios único y su disputa con Rodón, cf. K. GRESCHAT, o. c., 73-81.

43. Cf. *Carn.* 8, 2; J.-P. MAHÉ, *Éléments de doctrine hérétique dans le De carne Christi*, Studia Patristica 14 (1976) 48-61; K. GRESCHAT, o. c., 93-109.

44. Apeles ha negado el nacimiento porque, conforme a las convicciones gnósticas, veía en el nacimiento el sometimiento al mundo de la corrupción, del que Cristo había venido a liberar al hombre. Sobre la redención mediante el descenso de Cristo a este mundo, cf. K. GRESCHAT, o. c., 97-99.

45. Sobre esta obra de los *Silogismos*, cf. K. GRESCHAT, o. c., 45-68.

alejándole de su doctrina[46]. En razón de su importancia, Tertuliano escribió contra él un tratado, hoy perdido: *Aduersus Apelleiacos*[47].

4. LA GNOSIS CRISTIANA ANTE LA IGLESIA

La *gnosis cristiana* no ve en la *fe eclesiástica* (la fe de los «más simples») un error total, sino sólo una *formulación imperfecta* y limitada de la verdad transmundana, por cuanto es una *primera aproximación* que capta sólo aspectos parciales y externos (superficiales) de la realidad. Ante lo cual, ella se propone como un conocimiento menos limitado y más perfecto, como un grado más alto de acceso a la revelación. En consecuencia, la gnosis cristiana no pretende *sustituir* la fe eclesiástica con otro sistema doctrinal preciso, sino *superarla* (transcenderla) en la visión gnóstica.

La fe eclesiástica es un *momento* –necesario e indispensable, pero sólo un momento– del acceso a la verdad. Sería un error detenerse en ese momento, hay que vivir en *continua búsqueda* espiritual; al servicio de ella funciona la elección (αἵρεσις). Ninguna elección puede pretender ser perfecta y definitiva, y eso es lo que la gnosis cristiana rechaza absolutamente de la fe eclesiástica: sus pretensiones de ser *única y exclusiva*.

Los gnósticos cristianos se definían *cristianos* y creían serlo, como está documentado en Justino (*Dial.* 35, 2-6) e Hipólito (*Refut.* V, 9, 22); eran los cristianos de la gran Iglesia quienes los etiquetaban con denominaciones de *secta*[48]. Probablemente, buscaban permanecer miembros de la gran Iglesia, convencidos de constituir en ella el *núcleo más auténtico*. Koschorke piensa, por ejemplo, que la gnosis valentiniana surgió dentro de las comunidades cristianas como simple forma más elevada de acceso a la verdad. Por lo demás, no se crea que los gnósticos fue-

46. Cf. A. HARNACK, *De Apellis gnosi monarchica*, Leipzig 1874; *Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles*, Leipzig 1900, 93-100; *Marcion*, 117 s.; G. QUISPEL, *Die Rede des Schöpfers*, Theologische Zeitschrift 5 (1949) 157-158.

47. Cf. *Carn.* 8, 3; J.-P. MAHÉ, *Le traité perdu de Tertullien aduersus Apelleiacos et la chronologie de sa triade anti-gnostique*, Revue des Études Augustiniennes 16 (1970) 1-24.

48. Cf. K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, 177-178.

ron siempre minoría insignificante dentro de la masa cristiana; en algunas ciudades (aunque no parece que eso ocurriese en África) alcanzaron a ser mayoría.

En principio existió, pues, una tranquila convivencia entre cristianos y gnósticos cristianos. Luego, las cosas cambiaron. Hacia el 190, en África, los gnósticos llenaban ya su predicación con precisos contenidos abiertamente opuestos a la fe eclesiástica. Muy poco después, a principios de siglo, las comunidades gnósticas estaban del todo separadas de las comunidades eclesiásticas y organizaban autónomamente la praxis sacramental, comenzando por los ritos de iniciación. Así que quienes acudían a la gran Iglesia procedentes de esas comunidades gnósticas eran sometidos a una *nueva catequesis*, concluida en un *nuevo bautismo*[49].

En ese momento, los gnósticos desarrollaban un intenso trabajo misionero; pero en él, como les denunciaba Tertuliano[50], lo que buscaban no era convertir a los paganos, sino abatir (*evertere*) a los cristianos. Ese trabajo de captación lo llevaban a cabo tanto los grupos[51] como algunos predicadores itinerantes[52].

Recorriendo la obra de Tertuliano, se pueden recoger múltiples referencias a su modo de actuar. En primer lugar, les domina la pasión por *argumentar*, tiene el gusto y el arte de la discusión. Propagandistas de vocación y oficio, dan más importancia a *persuadir* que a *enseñar*: «Habent artificium quo prius persuadeant quam doceant. Veritas autem docendo persuadet, non suadendo docet» (*Val.* 1, 4). Así que en cuanto llega la *exposición*, que es el momento fuerte de la enseñanza, proceden con un confuso desorden. No es extraño que un intelectual como Tertuliano, tan conocedor de las reglas y las habilidades retóricas, se aperciba de estos fallos.

Como, para sus objetivos de proselitismo, necesitan ocultar en un primer tiempo ciertas doctrinas secretas de la secta[53],

49. Cf. *Bapt.* 15, 2. En *Pud.* 19, 5-6, comentando Ap 2, 20-22, resume toda la problemática a la hora de admitir en la Iglesia a uno venido de una comunidad gnóstica.
50. Cf. *Praes.* 42, 1-2.
51. Cf. *Praes.* 3, 1-2; *Bapt.* 15, 2; *Res.* 19, 6.
52. Cf. *Praes.* 42, 10; *Bapt.* 1, 2.
53. Para justificar sus doctrinas, los gnósticos pretendían, a veces, que sus fundadores habían recibido un carisma semejante al de los Apóstoles; pero, sobre todo, reivindicaban unas *tradiciones secretas*, confiadas por Cristo a algunos Apóstoles en particular, que sólo los gnósticos habrían recibido o íntegramente conservado. La mayoría de ellos invocaban *escritos secretos* que contenían la verdadera revelación. Todas

tienen como cualidades salientes la *hipocresía* y la *ambigüedad*. En el momento de la polémica, se complacen en las ambigüedades doctrinales, para no ser cogidos en contradicción. Por lo mismo, cuidan deliberadamente los *equívocos del lenguaje*. Hay una argucia que les es habitual: retorcer las palabras más sencillas y comunes[54]; y con tal argucia, aprovechan cualquier palabra para montar su arma más peligrosa: la *conjetura*, la presunción... Tienden, en fin, a cambiar el significado de las palabras[55].

A la simplicidad de la verdad y a su tradición, prefieren la filosofía y su tradición[56]. Tomando a los filósofos como «sapientiae professores»[57], se plantean sus mismas cuestiones: «unde malum et quare? et unde homo et quomodo?» (*Praes.* 7, 5)[58]. Más aún, parten de la filosofía para entender y explicar los escritos cristianos, con lo cual los acomodan a ella, los falsifican[59]. Toman, igualmente, de la filosofía su método de razonar, la *dialéctica*[60], lo cual es más grave, pues en ella encuentran el medio de renovar constantemente los errores, de propagarlos, de perturbar a los espíritus. De la dialéctica se sirven también para sus *interpretaciones* tortuosas de las Escrituras: tienen un enorme talento para poner a su favor cualquier texto, para adaptarlo en función de su doctrina[61]. Junto a la dialéctica está la *sub-*

esas tradiciones secretas eran conservadas para la *enseñanza secreta*, destinada a los iniciados o elegidos. Junto a ella estaba la enseñanza pública (por ejemplo, el *Evangelio de la verdad*), destinada a todo tipo de personas.

54. Cf. *Herm.* 19, 1; 27, 3.

55. Sabemos que esta práctica estaba de acuerdo con una de sus tesis características: todo lenguaje humano es engañoso y falso, refleja sólo una realidad inferior, que nos impide comunicar con la realidad transmundana. Así que el primer paso hacia la verdad consiste, justamente, en discutir la veracidad de los nombres de las cosas. Consecuentemente, los gnósticos tendían a cambiar el significado de las palabras.

56. Cf. *Marc.* V, 19, 7.

57. Cf. *Marc.* I, 13, 3.

58. Las herejías ejercían un gran atractivo sobre la gente porque sintonizaban con el «espíritu del tiempo», del que eran el producto, y porque se esforzaban por dar respuesta a las cuestiones que preocupaban a los filósofos y a las gentes: el origen del mal, el de la materia, la razón de la caída del alma en el cuerpo, etc.

59. Cf. *Apol.* 47, 9.

60. Cf. *Praes.* 7, 6.

61. Los Padres (y Tertuliano es un claro ejemplo) ven, en los gnósticos, cristianos extraviados por la filosofía; pero, en realidad, las cosas no eran exactamente así. Los textos de Nag Hammadi, además de criticar el paganismo por su idolatría, dan *un juicio negativo de la filosofía* y de la diversidad de sus doctrinas, tan severo como el que se puede leer en los cristianos ortodoxos. Los paganos, por sus concepciones antropológicas y soteriológicas, son colocados entre los *hílicos*. Esto es lo que opina J. C.

tililoquentia, el hablar con sutileza, con sumo ingenio, una habilidad de la que suelen estar bien dotados los adoctrinadores gnósticos[62].

Este era el perfil que ofrecían a la observación de Tertuliano. Dispuestos a abordar a los cristianos de la gran Iglesia, preferían comenzar por los *simplices*. *Simplices* eran aquellos cristianos que, tras recibir la instrucción catecumenal, no se habían preocupado de profundizarla y desarrollarla. Eran *rudes*, o sea, principiantes[63], iniciados, pero no educados, de fe un tanto infantil; su formación se había detenido en los rudimentos de la fe[64]. Consecuentemente, eran *infirmi* o débiles a la hora de mantener su fe frente a poderes contrarios.

Los adoctrinadores gnósticos sabían bien esto y, por ello, preferían acercarse a los *simplices*, si no es que eran ellos mismos los que, por atrevida ingenuidad, iban a buscarlos. Con oportunas palabras, el predicador de turno comenzaba por sembrar la turbación en su espíritu, y muy pronto su *simplicidad* se convertía en *duda*; era sólo el primer paso[65]. Habrá que añadir que la masa de *simplices* debía de ser amplia, tal como dan a entender las palabras preocupadas de Tertuliano: «nam et multi rudes et plerique sua fide dubii et simplices plures, quos instrui dirigi muniri oportebit» (*Res.* 2, 11)[66].

Con su tenaz proselitismo, las sectas gnósticas traían una serie de males a la gran Iglesia: la debilitaban interiormente, rivalizaban con ella desde fuera o invalidaban su capacidad misionera, por cuanto, introduciendo la *varietas* en la que debía

FREDOUILLE, *Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie païennes*, Revue des Études Augustiniennes 26 (1980) 207-213.

62. Tanto «subtililoquus» como «subtililoquentia» se encuentran, aunque raramente, en Tertuliano, comentando el texto paulino Col 2, 8: *Marc.* V, 19, 7-8. Cf. Ch. MUNIER, *Subtilis, subtilitas... chez Tertullien*, Revue du Moyen Âge latin 45 (1989) 3-7.

63. «*Rudis*» en el significado inexperto, apenas iniciado, novicio: cf. *Marc.* I, 9, 1; 20, 2; V, 3, 4. En este sentido, el término se hizo técnico: recuérdese el *De catechizandis rudibus* de San Agustín.

64. Estudio completo sobre «*simplex*», «*simplicitas*» en Tertuliano: T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible. Language, imagery, exegesis*, 166-172.

65. Cf. *Praes.* 2, 6-8; *Scorp.* 1, 5; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. I, 115-118.

66. Por eso mismo, dedicó su tratado *De baptismo* a instruir no sólo a los catecúmenos, sino también «illos qui similiter, credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum temptabilem fidem per imperitiam portant» (*Bapt.* 1, 1).

presentarse *una* como la *verdad*, la igualaban al mundo dividido de los filósofos[67].

Al final del siglo II, el gnosticismo valentiniano se presentaba como el más poderoso y difundido. Lo reconocía Tertuliano: «Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia plurimum ex apostatis ueritatis et ad fabulas facile est et disciplina non terretur» (*Val.* 1, 1). Ireneo se maravillaba de la fácil difusión de los gnósticos valentinianos[68]: él los había visto llegar hasta los valles del Ródano y llevarse detrás una buena porción de mujeres[69]. Tanto poder les reconocía que, de lograr destruirlos, todos los demás herejes –pensaba– quedarían abatidos[70]. En el mismo momento o algunos años más tarde, la obra de Clemente y de Orígenes, en Alejandría, la de Hipólito y la de Plotino, en Roma, atestiguan, igualmente, la difusión y desarrollo del gnosticismo valentiniano. Parece que desde comienzos del siglo III el poder de la herejía comenzó a remitir.

5. LA IGLESIA FRENTE A LOS HEREJES

En este momento, más que el proselitismo de la Sinagoga, más incluso que la persecuciones que, de tanto en tanto, decretan las autoridades romanas, es la acción minadora de las sectas gnósticas lo que más peligro trae a la Iglesia[71]. Las sectas –piensa Tertuliano– son más inquietantes que el paganismo, porque el paganismo, con sus persecuciones, hace mártires, mientras que las sectas, con su propaganda, hacen sólo apóstatas[72].

Esto tiene particular relevancia en Cartago, que en esta época se ha convertido en un punto donde se cruzan el flujo

67. Cf. *Apol.* 47, 9.

68. Decía en tono satírico: «uelut a terra fungi manifestati sunt» (*Adu. haer.* I, 29, 1 : SC 264, 358).

69. Apuntaba: «multas seduxerunt mulieres» (*Adu. haer.* I, 13, 7 : SC 264, 204).

70. En efecto, escribía: «destructis his qui a Valentino sunt, omnis haereticorum euersa est multitudo» (*Adu. haer.* II, 31, 1 : SC 294, 324). Sobre la expansión de las sectas gnósticas, cf. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung das Christentum*, Leipzig ⁴1924, 928-929; G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Bilbao 1961, 359-368 (atracción del gnosticismo); J. C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 193 y 271.

71. Cf. EUSEBIO *Hist eccl.* IV, 7, 1-2 (SC 31, 160-170); W. H. C. FREND, *The gnostic sects and the Roman Empire*, Journal of Ecclesiastical History 5 (1954) 25-37 (34-37).

72. Cf. *Praes.* 4, 5.

cultural que llega de Roma y las corrientes espirituales que vienen de Oriente. Desde sus comienzos, el cristianismo cartaginés, por razón de las relaciones terrestres y marítimas con el Oriente, ha vivido continuamente turbado por fenómenos de heterodoxia[73]. Así que la situación en este final del siglo II no es allí totalmente nueva.

En cualquier miembro de estas sectas gnósticas que se oponen a la gran Iglesia, ve Tertuliano un *hereje*. Él es el primero que emplea el término «*haereticus*», sea como adjetivo, sea como sustantivo[74]. «*Haereticus*» viene de «haeresis» (del griego αἵρεσις), que significa *elección*. El haber hecho una determinada elección contra la regla de fe y mantenerse en ella es lo que define al hereje, como se explica en el cap. 6, 2-4[75].

Son varios los adjetivos que acompañan a veces el término «*haereticus*»: *perversus* (*Praes.* 6, 1; *Val.* 35, 2; *Pud.* 16, 24), *damnatus* (*Praes.* 6, 1), *extraneus*, *inimicus* (*Praes.* 37, 7), *idiota* (*Pud.* 16, 24). Realmente, es una calificación dura. Alguna vez, hereje, entendido como un género, viene a ser sinónimo de *animal* (psíquico), o sea, refractario a la revelación de Dios, del Espíritu[76]. Más duro resulta ver emparejar a los herejes con los *milanos*, prueba de que se los veía dispuestos siempre a depredar, como aves de rapiña, en la grey de la gran Iglesia[77].

Los herejes gnósticos, desde el lado opuesto, no descalificaban tan duramente a los cristianos eclesiásticos, se contentaban con aplicarles sólo un adjetivo irónico y despectivo: *simplices*[78]. Sólo más tarde, en la segunda mitad del siglo III, llegarán a emplear contra ellos el mismo lenguaje condenatorio y descalificador: véase, por ejemplo, el *Apocalipsis de Pedro*.

Tertuliano critica la búsqueda continua que preconizan los herejes invocando continuamente el logion de Mt 7, 7: «Quae-

73. Cf. W. TELFER, *The origins of Christianity in Africa*, Studia Patristica 4, 2 (1961) 512-517.

74. Cf. TLL s. u., 2507, 1.

75. Ver la nota 3 del cap. 6. Comparado con Ireneo, Tertuliano emplea más veces el término abstracto «*haeresis*», frente al concreto «*haereticus*», lo cual significaría que él tendía a ver el fenómeno herético como una cierta realidad autónoma. Cf. Ch. MUNIER, *Les conceptions hérésiologiques de Tertullien*, Augustinianum 20 (1980) 257-266.

76. Cf. *Marc.* II, 2, 6.

77. Cf. *Prax.* 10, 8.

78. Cf. K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, 235-236.

rite et inuenietis»; y al tema dedica los capítulos 8-14 de nuestro tratado. Ve en esa búsqueda continua la señal de una fe aún no alcanzada[79] y la denuncia como una táctica oportunista empleada para enredar a los fieles[80]. Ese método de la búsqueda herética deriva, evidentemente, de la *sapientia saecularis*, y eso, para un cristiano como Tertuliano, es ya motivo suficiente para quedar descalificado.

Se entiende ese afán de búsqueda que dominaba a aquellos herejes: el gnóstico tenía continuamente hambre y sed de la verdad del *Logos*, vivía en continua tensión hacia el verdadero Ser, estaba siempre en camino. Por eso mismo, acusaban a los cristianos de la gran Iglesia de no *buscar* la verdad profunda de la revelación, de no poner en práctica el «mandato de buscar» que Cristo había dejado y de ser, en eso, peores que los paganos. Por esta vocación de búsqueda perenne, los gnósticos manejaban un lenguaje lleno de movimiento y vitalidad, su nota característica. Ahora bien, a juicio de Tertuliano, en la herejía es fundamental no tanto la manía de buscar cuanto el *distanciamiento de la Escritura*, gran depósito de saber, para tomar, de otras fuentes (seculares), teorías y métodos.

Como reacción explicable en una situación de peligro para la Iglesia, la única preocupación de Tertuliano es la de cortar toda comunicación con ese mundo enemigo de la verdad: ¡hay que huir de las herejías[81]! Él está a favor de la praxis indicada por Pablo en Tt 3, 10[82], que sólo admite una corrección del hermano extraviado antes de rechazarlo. *Praes.* 16, 1-2 es el texto más importante sobre este tema, y allí prefiere esa praxis más severa a la más blanda de Mt 18, 15-17.

La praxis de la iglesia africana hacia el 190 no sólo no favorecía ninguna tentativa para recuperar a los herejes, sino que prohibía absolutamente todo contacto con ellos: «ad quos uetamur accedere» (*Praes.* 12, 1)[83].

79. Cf. *Praes.* 11, 2-3; 14, 7-12.
80. Cf. *Praes.* 8, 1.
81. Cf. *Praes.* 4, 1.
82. Un texto sólo citado en *Praes.* 4, 1; 6, 1; 12, 1; 14, 6; 16, 1.
83. Poco después de 210, en África, habiendo cesado el proselitismo gnóstico, se dan muchas «conversiones» de herejes. En *Pud.* 13, 20, frente a los fieles «qui de fide in blasphemiam impegerunt» y a los que se niega el perdón, se recuerda a los paganos y herejes que se convierten: «Ceterum ethnici et haeretici cotidie ex blasphemia emergunt».

Puesto que la Iglesia veía en las herejías un mal tan grande y temible, Tertuliano no se explica su origen y propagación sin la intervención del diablo, el espíritu del mal. En efecto, los herejes llevan la agitación al campo de las verdades de fe, y por ese campo se mueve, justamente, el diablo, «cuya función es pervertir la verdad». Todos esos «ingenios» que urden las doctrinas heréticas (= falsificaciones de la verdad) son inspirados –dice Tertuliano– por los «espíritus malignos» (*spiritalia nequitiae*), ésos que son enviados y comandados por el diablo[84].

No son raros los textos en que las herejías aparecen relacionadas, de una forma o de otra, con la acción diabólica[85]. En un pasaje del *Aduersus Valentinianos* se reconoce una especie de patronato del diablo sobre las herejías[86].

Por lo demás, aunque no siempre se dé una intervención directa del diablo en las herejías, siempre está asegurado su influjo pernicioso por cuanto la sabiduría secular, de la que se aprovisionan las herejías, está toda bajo el poder del diablo[87].

Si las herejías se deben al mismo autor, el diablo, y a la misma actividad a los que se debe la idolatría, resulta lógico concluir, como hace Tertuliano, que las herejías no difieren de la *idolatría*; y así toda mentira que las herejías dicen acerca de Dios es, en cierto modo, un tipo de idolatría[88].

El diablo trae y lleva entre dos mundos opuestos: por una parte, introduce en el paganismo (sus religiones) imitaciones de los misterios cristianos[89]; por otra parte, mediante las herejías, introduce en el cristianismo las fábulas y las doctrinas falsas del paganismo (filosofía)[90].

La presencia y el poder de las herejías desconcertaba a los «simples», y más aún si tenían conciencia de encontrarse en un tiempo escatológico. Este desconcierto aparece recogido en los dos primeros capítulos de nuestro tratado. La cuestión plante-

84. Cf. *Praes.* 39, 1; 40, 1-2. 8.
85. Cf. *Praes.* 7, 1.
86. Cf. *Praes.* 31, 1-2; 34, 5. El origen demoníaco de las herejías había sido tema habitual en JUSTINO: *Apología 1ª*, 26, 1 (para algunas); 26, 2 (para Simón Mago); 26, 4 (para Menandro); 26, 5 (para Marción); 56-58 (para todas las herejías en general).
87. «Meretur ab illis praelationem cui omnes haereses procurantur» (*Val.* 22, 2). Este «cui» es un dativo agente.
88. Cf. *Praes.* 40, 8 y 10.
89. Cf. *Praes.* 40, 2-4.
90. Cf. *Apol.* 47, 9-11.

ada («quod tantum haereses ualeant») obligó a Tertuliano a montar una *justificación histórica* de las herejías. Lo intentó tomando como apoyo el texto paulino (1 Co 11, 19) al que alude repetidamente en su obra[91].

Según él, las herejías son *un mal*[92]; por eso hay que atribuirlas a la acción de Satanás[93]. Pero son *un mal necesario* para poner a prueba la fe: «ad hoc enim sunt ut fides habendo temptationem haberet etiam probationem» (*Praes.* 1, 1)[94]. De ahí que puedan constituir hasta un *proyecto* de Dios y llegar a ser una *profecía* cumplida[95]. Las Escrituras mismas, como instrumento necesario de la herejías, pertenecen a ese proyecto[96]. Así que, por distintos aspectos, las herejías se deben, a la vez, a Dios y a Satanás.

Quizá porque veía las herejías como una condición necesaria del *progreso de la fe*, Tertuliano ha combatido a los herejes, también sus exégesis y su interpretación filosófica del cristianismo, pero no ha pensado ni trabajado por su *conversión*.

Los siete primeros capítulos de nuestro tratado encierran lo esencial de sus concepciones heresiológicas. Debe mucho a la Escritura (1 Co 11, 19 es el eje), también debe mucho a Ireneo[97].

6. POLEMISTA POR MEDIO DE «PRESCRIPCIONES»

No, por haber ofrecido una *justificación histórica* de las herejías, deja de luchar Tertuliano contra ellas; toda su actividad tendrá este objetivo preciso: lograr que la fe de los cristianos *pase victoriosa la prueba*.

Frente a las herejías, ha habido primero en la Iglesia una oposición espontánea, intermitente y desarticulada a cuenta de «francotiradores»; sólo más tarde se ha hecho una oposición

91. Cf. *Praes.* 4, 6; 30, 4; 39, 1 y 7; *Herm.* 1, 1; *Marc.* V, 8, 3; *Val.* 5, 2; *An.* 3, 1; *Res.* 40, 1; 63, 8; *Prax.* 10, 8.
92. Cf. *Praes.* 30, 4; *Marc.* V, 8, 3.
93. Cf. *Praes.* 39, 1.
94. Cf. *Praes.* 4, 6; 30, 4; *An.* 3, 1; *Prax.* 10, 8.
95. Cf. *Herm.* 1, 1; *Val.* 5, 2.
96. Cf. *Praes.* 39, 7; *Res.* 40, 1; 63, 8.
97. Ch. MUNIER, *Les conceptions hérésiologiques de Tertullien*, Augustinianum 20 (1980) 257-266.

unitaria, organizada y constante. Tertuliano se encuentra en esta segunda fase, abierta en pleno siglo II por Justino, Melitón de Sardes, Rodón, Teófilo de Antioquía, Ireneo[98].

Como todos ellos han escrito en griego, está por hacer algo equivalente en latín, la lengua casi exclusiva del África en que vive nuestro polemista, y ésta será su empresa. Para realizarla se servirá abundantemente de Ireneo, aunque sin plagiarlo[99]. Al mismo tiempo que él, o algunos años más tarde, polemizan con los herejes gnósticos Clemente y Orígenes en Alejandría, Hipólito y el filósofo Plotino en Roma[100].

Metido en la polémica e impulsado por un deseo de eficacia, se plantea enseguida la *cuestión del método*. El método que se viene practicando es la refutación de cada una de las doctrinas que los herejes defienden con el recurso constante a las Escrituras. A semejante procedimiento Tertuliano le encuentra varios inconvenientes: visto cómo son los herejes (puntillosos y sutiles o ambigüos y contradictorios, además de practicar la oposición por sistema), la discusión doctrinal corre el peligro de *hacerse interminable* o, también, de *acabar en tablas*, lo que sólo puede servir para dejar a los «simples» más inseguros de lo que, acaso, están[101]; por otra parte, es inevitable que la discusión se haga cada vez *más especializada y compleja*, superando así el nivel de comprensión de esos fieles; y, por supuesto, cabe siempre el riesgo de que los adversarios acaben relanzando sistemáticamente las mismas acusaciones que reciben[102]. Así que, en semejante campo, la victoria se prevé o nula o incierta o poco cierta[103].

Por lo cual nuestro polemista se dedica a buscar un *método más simple y resolutivo* contra las herejías. ¿De dónde sacan

98. Justino cuenta (en su *Apol. 1ª*, 26, 8) haber escrito un libro, hoy perdido, contra todas las herejías (*Syntagma*). Ireneo escribe un tratado en cinco libros, el *Adu. haereses*, con este título exacto: *Revelación y refutación de la falsa gnosis*, que nos ha llegado en traducción latina, un poco posterior al original griego.

99. Harnack hizo un estudio general sobre las relaciones entre la obra de Tertuliano e Ireneo. Salvo algún particular, aún es válida la síntesis contenida en: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig 1893, I, 176-178.

100. Ver una bibliografía concreta en la introducción que ha redactado J.-C. Fredouille para su edición del *Adu. Valentinianos*: SC 280, 26, n. 1.

101. Cf. *Praes.* 18, 2.

102. Cf. *Praes.* 18, 3.

103. Cf. *Praes.* 19, 1.

todas ellas sus fuerzas?, comienza preguntándose. Está claro que de las Escrituras, se responde[104]. Entonces, adopta esta posición (*gradus*) de combate: no admitir a los herejes a ningún debate sobre las Escrituras sin antes discernir a quién compete la *posesión* de las Escrituras, para que no se permita su *uso* a quienes no corresponde la *posesión*[105]. De este modo, la acción de los adversarios queda *atajada* en su mismo arranque.

Con este planteamiento, nuestro polemista se dispone a demostrar que *las Escrituras no pertenecen a los herejes* y que, por tanto, *no pueden usarlas*, y esto lo va a hacer recurriendo a la «prescripción» como argumento persuasivo.

Ante esta maniobra resolutiva, más el uso de la «prescripción», cuantos, hace años, creían en un Tertuliano jurista han pensado enseguida que aquí nos encontrábamos con la reproducción, a nivel teológico, de un *proceso judicial* según las normas romanas[106]. Hoy, sin embargo, cuando ya no parece sostenible la tesis de un Tertuliano jurista y cuando se sabe que la herramienta de la «prescripción» proviene de la retórica, y no del derecho[107], estamos en disposición de en-

104. Cf. *Praes.* 15, 2.

105. Cf. *Praes.* 15, 3-4.

106. Así han opinado: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne: I. Tertullien et les origines*, 304 ss.; A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Brescia 1974 (= Paris 1905), 201, 260; D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois prémiers siècles*, Paris 1933, 198; J.-L. ALLÈ, *L'argument de la praescriptio dans le droit romain, en apologétique et en théologie dogmatique*, 40, 45, 96; J. K. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und Theologie*, Freiburg 1949, 27, 86 s.; R. F. REFOULÉ, *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*, SC 46, Paris 1957, 23-25; D. MICHAÉLIDÈS, *Foi, Écritures et Tradition*, 11-13, 42-45, 48, 108; Cl. MORESCHINI, *Opere scelte di Q. S. Fl. Tertulliano*, Torino 1974, 32-36 (introducción); J.-P. MAHÉ, *Tertullien. La chair du Christ* I: SC 216, Paris 1975, 115. Y últimamente: E. ALCOVER, «*De praescriptione haereticorum*» *de Tertuliano. Estudio*, Estudios Eclesiásticos 75 (2000) 473-540 (494-497). Esta es la cuestión clave que se plantean: qué *procedimiento jurídico formal* ha copiado Tertuliano. Se perfilan dos posturas principales: una (representada por Michaélidès) estima que Tertuliano ha empleado la *praescriptio pro reo* del proceso formular; otra (representada por Stirnimann) opina que ha empleado la *praescriptio* del proceso extraordinario (*cognitio extra ordinem*). Cabe suponer que este último es el proceso con el que estaría más familiarizado Tertuliano, según opina G. ECKERT, *Orator Christianus*. Untersuchungen zur Argumentations-Kunst in Tertullians Apologeticum, Stuttgart 1993, 14 y 254, más la nota 13.

107. En la retórica, más concretamente en el *status translationis*, se encuentra la raíz del método dialéctico de la *praescriptio*: cf. L. CALBOLI MONTEFUSCO, *La translatio e la praescriptio nei retori latini*, Hermes 103 (1975) 212-221. Desde la retórica se introdujo en la terminología jurídica y contribuyó a configurar la marcha del lla-

tender de una forma más natural y sencilla el tratado tertulianeo.

Quienes aún insisten en enfocarlo todo desde un punto de vista jurídico, añaden a la complejidad del tema la complejidad del *esquema procesal* al que pretenden ajustar el desarrollo del tema. Pienso que es más justo leer el tratado desde el punto de vista de la simple lógica, y con ese enfoque encontramos en él un discurso más comprensible: se trata de una polémica, nada más que de una polémica, en la que sólo se atiende al juego cruzado de las ideas. Ahora bien, esto no impide que nuestro polemista –enormemente informado– aproveche, de paso, cuantos recursos le puede ofrecer el mundo del foro, un mundo que, como sabemos, no era independiente del mundo de la retórica.

Antes de definir cualquier elemento particular hay que definir el *carácter del tratado*. Pues bien, en el tratado encontramos que, para defender su tesis, Tertuliano, lejos de referirse al derecho romano o a las prácticas judiciales, aduce *una cita de San Pablo* (que, según él, prohibe discutir con los herejes) o justifica esta prohibición con razones que miran a los cristianos. Todo lo cual evidencia que nuestro polemista escribe pensando tanto, si no más, en los cristianos como en los herejes. Luego no se puede considerar el tratado como un *alegato jurídico* presentado por Tertuliano en nombre de la acusación o de la defensa[108]. Es verdad que, en ciertos pasajes, abundan las expresiones jurídicas; pero, en rigor, son más o menos retóricas o metafóricamente jurídicas.

Entonces, en este contexto, ¿qué es lo que hay que entender por «*praescriptio*»? El profesor Fredouille ha examinado cuidadosamente el uso de «*praescribere*»–«*praescriptio*», junto con el de sus sinónimos o equivalentes (= compendium, praes-

mado *proceso extraordinario*: cf. A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Halle 1930, 59; J. K. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertullians* 24 s.; J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 224, n. 37, cuya tesis asume, con matices, G. URIBARRI, *El argumento de prescripción en el Aduersus Praxean*, Estudios Eclesiásticos 71 (1996) 218-221. Esta es la conclusión a la que ha llegado Fredouille tras una minuciosa investigación: «Pour le dire sans ambages, il nous a semblé que la *praescriptio*, en tant qu'argument persuasif, n'a de juridique, dans l'ensemble de l'oeuvre de Tertullien, que sa 'couleur', le sens fondamental étant 'logique', ou, si l'on préfère 'dialectique'» (p. 196).

108. Cf. J.-C. FREDOUILLE, *ib.* 222.

tructio, propositio, definitio, regula, sententia, ratio, probatio), en toda la obra tertulianea y ha llegado a la conclusión de que estamos ante un *neologismo semántico*. Tertuliano ha combinado el sentido de *precepto* (orden, regla), propio de la lengua común, con el de *objeción*, propio de la lengua de los rétores del siglo I, y así ha creado un significado nuevo para el término «*praescriptio*»: objeción de principio, principio incontestable, argumento «a priori», argumento decisivo, prueba irrefutable, prueba abreviada[109]. Con lo cual, el término no tiene un valor *jurídico* preciso, sino un valor *demostrativo*, *dialéctico*, perteneciente al ámbito de la lógica formal.

Este es el tipo de argumento –sencillo o fácil (*expeditus*)[110], abreviado (*compendium*)[111] y, por tanto, rápido– que nuestro polemista necesitaba para demostrar su tesis de que a los herejes no les corresponde la posesión y el uso de las Escrituras. Sirviéndose de él, ha compuesto el tratado *De praescriptionibus aduersus haereses omnes*.

¿Cuántas «prescripciones» hay en el tratado? La respuesta depende de lo que cada uno entienda por «prescripción»[112]. Si nos mantenemos en un concepto dialéctico-retórico, encontramos varias «prescripciones». Por de pronto, hay dos en el cap. 21, que constituyen el núcleo de la argumentación:

109. Cf. *ib.* 232-234.

110. «Sed quoniam tam expedita probatio est ut si statim proferatur, nihil iam sit retractandum» (*Praes.* 22, 1). Cf. *Marc.* I, 20, 1; *Apol.* 47, 10.

111. «Solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere» (*Herm.* 1, 1). La palabra «*compendium*» va frecuentemente unida a la palabra «*praescriptio*» - «*praescribere*»: *Marc.* I, 1, 7; III, 1, 2; V, 19, 1; *Nat.* II, 12, 38; *Pat.* 4, 6. Contrariamente a la opinión de A. BECK (*Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, 60), seguido por WASZINK (coment. *An.* 50, 5: p. 525), esta palabra no pertenece específicamente al vocabulario jurídico y se la encuentra en Quintiliano para designar una frase concisa de estilo duro: «durum aridumque compendium» (*Inst. orat.* IV, 2, 46).

112. Concretamente, Monceaux admite una, la de «*longi temporis*»; D'ALÈS admite tres: posesión de la verdad, unidad y antigüedad; Van den Eynde, una, desdoblada en dos: herencia-posesión y novedad; Allió, una docena, entre las que destacan cuatro: posesión de las Escrituras, consenso unánime de las iglesias, prioridad/posterioridad y apostolicidad; Fredouille está fundamentalmente a favor de esta opinión; Stirnimann admite tres: verdad, principalidad o anterioridad-posterioridad y propiedad; Refoulé y Moreschini: novedad y apostolicidad estrechamente relacionadas; Michaélidès: las dos del cap. 21, que luego se reformulan variadamente; Alcover, también, las dos del cap. 21, más un argumento previo («quibus competat fides ipsa, cuius sum Scripturae»: *Praes.* 19, 2) sobre el que se basa toda la argumentación posterior.

– No deben ser admitidos otros predicadores de la revelación de Cristo que los que Cristo mismo constituyó, los Apóstoles (21, 1-2).

– La predicación de los Apóstoles (= la revelación de Cristo) sólo se puede conocer por medio de las iglesias fundadas por ellos (21, 3).

Estas dos «prescripciones» básicas son inmediatamente defendidas de las objeciones que les presentan los herejes (la primera en los cap. 22-26, la segunda en los cap. 27-31).

Terminada la *defensa* de sus propias posiciones, nuestro polemista emprende la *refutación* directa de las herejías (cap. 32-36). En este tramo encontramos algunas «prescripciones», por ejemplo:

– Prioridad de la verdad sobre la mentira (cap. 29, 5; 31, 1; 35, 3). Un principio filosófico que da pie enseguida a esta versión cristiana: Sólo lo que primero ha sido trasmitido proviene del Señor y es verdadero (cap. 31, 3). Con sus aplicaciones concretas:

- aparición reciente de las herejías (cap. 30, 1-13),
- las herejías nuevas (post-apostólicas) quedan prejuzgadas por su sola edad (cap. 34, 8),
- nuestra doctrina no es posterior, sino anterior a todas, ha sido defendida como propia por los Apóstoles (cap. 35, 3-5).

Toda la argumentación se cierra en el cap. 37, donde aparece la *conclusión*: la verdad corresponde a nuestra doctrina, luego a nosotros nos pertenecen las Escrituras; la mentira corresponde a la doctrina de los herejes, luego a ellos no les pertenecen las Escrituras, luego no deben ser admitidos a ninguna discusión sobre ellas (cap. 37, 1-2).

En todo lo que queda del cap. 37 no aparece una nueva «prescripción», sino la rápida *alusión* a la *praescriptio longi temporis / longae possessionis* y la escenificación de la conclusión habida, vista ahora como el resultado de un *testamento por fideicomiso* dictado por los Apóstoles: la identidad / diversidad de doctrina es ahora la condición para ser / no ser heredero de los apóstoles.

Tras la conclusión, con la que se cierra la parte esencial del tratado, vienen unos capítulos (38-43) complementarios, con algunas «prescripciones» que, en parte, son una derivación de las precedentes, por ejemplo:

– Donde existe una enseñanza contraria a la doctrina cristiana, allí hay que suponer que existe *falsificación* de las Escrituras, porque quienes tienen el propósito de enseñar de otro modo se ven obligados a disponer de otro modo los instrumentos de la doctrina. Y donde existe una enseñanza coincidente con la doctrina cristiana, allí ocurre lo contrario (cap. 38, 1-3).

– No falsifican las Escrituras quienes son los *primeros* y los *suyos* (nosotros), sino quienes son *posteriores* y *contrarios* (los herejes), comoquiera que toda interpolación proviene de un motivo de rivalidad, y la rivalidad no es nunca *anterior* ni *familiar* de aquello con lo que se rivaliza (cap. 38, 6).

– El diablo, como rival de Dios, inspira las prácticas y las escrituras de la idolatría, y como él mismo es quien interviene en las herejías, éstas no difieren en nada de la idolatría (cap. 40, 8).

En la introducción misma, parte segunda, donde se trata el tema de la búsqueda, aparece una «prescripción» como ésta: No es posible una búsqueda infinita de una enseñanza única y precisa, y la de Cristo es así (cap. 9, 3-4).

De todas estas «prescripciones», la *praescriptio nouitatis* (= novedad y posterioridad de las herejías) parece ser la que, pasados los años, ha sido más valorada por Tertuliano, pues cuatro veces hace alusión a ella en obras posteriores[113].

Mientras que los otros argumentos resultan, más o menos, argumentos de fe, por tanto rechazables por quien no acepta la fe, la *praescriptio nouitatis* se configura como un argumento de carácter filosófico e histórico (la verdad y el error, lo anterior y lo posterior), por ende más racional y objetivo, más válido, pues, para una polémica con herejes.

Estos son *los objetivos* que Tertuliano ha buscado con su método: abatir a los herejes privándoles de su apoyo fundamental, las Escrituras; frenar el movimiento de defección que se daba, sobre todo, entre los cristianos «simples», seducidos por la propaganda herética; suministrarles argumentos senci-

113. Cf. *Herm.* 1, 1; *Marc.* I, 1, 6-7; IV, 4, 1 y 5, 7; V, 19, 1. El argumento de la *praescriptio nouitatis* era común en la mentalidad de la época: JUSTINO, *Apol. I*ª, 44, 9; 59, 1; TACIANO, *Or. ad Graecos*, 31, 36, 40, 41; TEOFILO, *Ad Autolycum*, 14, 16, 23; IRENEO, *Adu. haer.* I, 10, 2; III, 4, 2-3; CLEMENTE ALEJ., *Strom. I*, XVII, 87, 21; 101, 1; XXII, 150, 1; *V*, I, 10, 13; *VI*, II, 21, 5; *VII*, VII, 106, 3-4 - 107, 1-2.

llos y contundentes con que oponerse a las herejías que Tertuliano consideraba más peligrosas, la de Marción y la de Valentín.

¿Ha alcanzado Tertuliano todos estos objetivos? ¿Ha tenido su método la eficacia que él le atribuia al presentarlo? Algunos estudiosos responden negativamente y dan sus razones:

a) El autor mismo viene a confesar la ineficacia de su método en las ultimas líneas del tratado (*Praes.* 44, 13-14), cuando allí mismo anuncia una refutación particular de algunas herejías.

b) De hecho, no llegaron nunca los resultados esperados, pues los herejes no cesaron de hablar y los «simples», de escucharlos. Así que nuestro polemista tuvo que resignarse a discutir con los herejes, punto por punto, sus interpretaciones escriturarias e, incluso, a «filosofar» si a ellos les daba por recurrir a la sabiduría del siglo[114].

c) Es verdad que Tertuliano guardó siempre una confesada predilección por su método, pues lo menciona en casi todas sus obras, pero más bien como el recuerdo de unas esperanzas perdidas.

Son ciertos algunos de estos datos, pero no resultan suficientes para negar la validez del método de la «prescripción». Pienso que hay razones para poder afirmar que Tertuliano ha creído siempre en la validez de su método, aunque alguna vez ha recurrido al procedimiento de discutir detalladamente las doctrinas, por cuanto entendía que ambos procedimientos eran *complementarios*. En efecto:

a) Abiertamente confiesa que alguna vez (*interdum*) hay que admitir la polémica doctrinal detallada para que no se piense que uno recurre al método de la «prescripción» por desconfianza en las propias fuerzas[115].

b) En cierta ocasión, tras dejar expresamente a salvo el valor de su método, se dedica a justificar el empleo del otro procedimiento con estas razones: por la instrucción y apoyo que algunos «simples» necesitan o para que no parezca que la

114. Cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 1, 136, 155 s.; Cl. MORESCHINI, *Opere scelte di Q. S. Fl. Tertulliano*, 36, n. 1.
115. Cf. *Marc.* I, 1, 7.

tal herejía es condenada por simple prejuicio, sin examen previo[116].

c) Y aunque no haya una razón concreta para recurrir al segundo procedimiento, alguna vez lo hace –dice él– por sobreabundancia (*ex abundanti*)[117].

De todos modos, hay que darse cuenta de que el método de la «prescripción» ha sido un *método de urgencia*, preparado, sobre todo, para uso de los cristianos «simples», que vivían acosados por la propaganda fastidiosa de las sectas; y, como método de urgencia, es *expeditivo* y *rápido*, pero, por eso mismo, *limitado*. *Rechaza* las objeciones de los herejes, pero no las *resuelve*; para resolverlas habrá que dar *razones*, y eso no se logra sin un examen detallado de las objeciones[118]. Si sólo hubiera que *vencer* a los herejes, bastaría con este tratado; pero hay que intentar también *convencerles*, y para esto servirán los demás tratados.

Este tipo de refutación no, por *abreviada*, es también *superficial*. Si bien se mira, las «prescripciones» concretas con las que Tertuliano ha elaborado su prueba van a la raíz misma del hecho cristiano, ponen al descubierto los *presupuestos* que intervienen en cualquier cuestión de fe.

7. LA TRADICIÓN

Como, según la convicción de Tertuliano, sólo es verdadero lo antiguo, lo que viene del origen, es lógico que, en la Iglesia, haya que contar necesariamente con la tradición, que es la que trasmite la verdad del origen.

Once veces aparece el verbo «*tradere*» (= trasmitir) en este tratado, y sólo en ocho de ellas tiene como objeto: doctrinas, enseñanzas, ideas[119]. Nos quedamos, pues, con estos textos. Además del verbo «*tradere*», cuatro veces aparece también el sustantivo «*traditio*», que la lengua eclesiástica había adoptado sin vacilación como equivalente de παράδοσις[120]. De esas cuatro veces, sólo en dos se hace referencia a las doctrinas de la fe

116. Cf. *Prax.* 2, 2-3.
117. Cf. *Marc.* IV, 38, 7; *Carn.* 2, 6.
118. Cf. D. MICHAÉLIDÈS, *Foi, Écritures et Tradition*, 141-143.
119. Cf. *Praes.* 19, 2; 22, 2; 28, 3 y 4; 31, 3; 32, 1; 37, 1; 42, 7.
120. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum* 426.

cristiana, y en las dos el término «*traditio*» está tomado, creo, en sentido activo[121].

Toda *traditio* avanza naturalmente hacia una recepción: el verbo «*tradere*» se acompaña, fácilmente, del verbo «*accipere*», como ocurre, por ejemplo, en esos dos conocidos textos de Pablo: 1 Co 11, 23 y 15, 3. Los que aparecen como sujetos que reciben actúan después como sujetos que trasmiten.

La *traditio* cristiana comienza en Dios-Padre entregando todo a Cristo, el Hijo, como éste mismo declara solemnemente: «Omnia sibi tradita dicit a Patre» (*Marc.* IV, 25, 7: cf. Lc 10, 22); por cuanto –apunta Tertuliano– todo lo creó por medio de él, su palabra (*sermo*). En un segundo tramo, la *traditio* va de Cristo a los *Apóstoles* en cuanto les *reveló* su conocimiento del Padre, que es exclusiva suya. Esta revelación fue luego *predicada* públicamente por los Apóstoles y *recibida* por las diversas *iglesias* que ellos fundaron, andando por el mundo[122]. A nivel histórico, Cristo ha sido el *punto de arranque* (*a quo*), los Apóstoles han sido los indispensables *intermediarios* (*per quos*), y las iglesias apostólicas han sido las *destinatarias* finales (*ad quos*) de la revelación[123].

Los Apóstoles han pasado, primero, por un tiempo de escucha y recepción, viviendo junto a Cristo de una manera particularmente estrecha[124]. Tertuliano insiste mucho en esta etapa de convivencia con Cristo, para rebatir la presunta ignorancia que los herejes gnósticos atribuían a los Apóstoles[125]. Indignado, reivindica para ellos el conocimiento de la «plenitud de la predicación» de Cristo[126].

Llegada la hora, Cristo les ha confiado su Evangelio, y se lo ha confiado *semel*: de una vez por todas[127] –apunta Ter-

121. En *Praes.* 20, 9 designa la trasmisión única del mismo sacramento (o conjunto de doctrinas) que realizan las diversas iglesias; y en *Praes.* 21, 6 designa la trasmisión de los Apóstoles de la que *procede* (no dice: en la que se contiene) la doctrina actual de las iglesias, lo mismo que la de los herejes proviene de la mentira. Igualmente en *Test.* 5, 6 y *Cult.* 1, 3, 1.

122. Cf. *Praes.* 21, 2-3.

123. Cf. *Praes.* 19, 2.

124. Se apunta con particular intención: «indiuiduos habens in comitatu in discipulatu in conuictu» (*Praes.* 22, 3); «ex quibus duodecim praecipuos lateri suo allegerat» (*Praes.* 20, 2).

125. Como objeción a la primera prescripción: *Praes.* 22-24.

126. Cf. *Praes.* 27, 1; 22, 2, 10.

127. «Semel euangelium et eiusdem regulae doctrinam Apostolis meis delegaueram» (*Praes.* 44, 9), dirá Jesús en un imaginado encuentro con los herejes en el juicio final.

tuliano–, para quitar toda provisionalidad al encargo de Cristo y rebatir así la pretensión de los gnósticos a favor de otros posibles evangelizadores. Ha sido la *Ascensión* el momento en que los Apóstoles han recibido de Cristo la *misión de predicar* su evangelio; es entonces cuando ha comenzado, pues, el ministerio apostólico. Todo esto es lo que se establece, justamente, en la primera «prescripción» del tratado (*Praes.* 21, 1-2)[128].

Pentecostés no ha sido el arranque del ministerio de los Apóstoles, sino sólo el momento en que ha quedado cumplida la promesa del Señor de enviarles su Paráclito; el cual ha quedado con ellos para conducirlos hacia la verdad plena, de modo que su presencia continua ha venido a ser para ellos como una *segunda revelación*. Son numerosos los textos en los que Tertuliano destaca esta asistencia del *doctor ueritatis* a los Apóstoles predicadores[129]. Hasta tal punto operaba el Espíritu Santo en su predicación que «ipse per apostolos praedicabat» (*Praes.* 28, 1)[130].

Por lo demás, los Apóstoles *lo comunicaron todo a todos*, ningún Apóstol predicó un evangelio oculto. No hay base, pues, para que los grupos gnósticos apelen a alguno de ellos como su fuente de enseñanza: para que defiendan la existencia de una *tradición esotérica* junto a la *tradición común*[131].

Finalmente, todos los Apóstoles predicaron *lo mismo:* «in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgauerunt» (*Praes.* 20, 4). La unidad de doctrina está, pues, presente en el momento apostólico de la tradición.

Lo propio de los Apóstoles ha sido *trasmitir:* «ab eis traditum quorum fuit tradere» (*Carn.* 2, 5). *Traditum* equivale a

128. Se podría pensar que la *traditio* lleva dentro, como propia estructura, una *investidura* o habilitación, que es lo que asegura su *apostolicidad*; pero esto no lo llega a decir Tertuliano. Como luego veremos, él funda en otros motivos la apostolicidad de la *traditio*.

129. Cf. *Praes.* 8, 14-15; 20, 4-5; 22, 9-10. Exceptuado ese primer texto, Tertuliano no emplea el término *Paracletus* más que en sus obras montanistas: *An.*, *Fug.*, *Iei.*, *Marc.* I, *Mon.*, *Prax.*, *Pud.*, *Res.*, *Virg.*

130. Todo esto demuestra que no es correcta la apreciación de D. MICHAÉLIDÈS (*Foi, Écritures et Tradition*, 69-71), según el cual esta preeminencia de la Ascensión sobre Pentecostés significaría una falta de atención a la acción del Espíritu Santo como *doctor ueritatis*.

131. Es la respuesta de Tertuliano a sus objeciones contra la primera «prescripción»: *Praes.* 25-26.

apostolicum[132]. Con la predicación de los Apóstoles, la tradición ha quedado completamente constituida; por eso se hablará siempre de *traditio apostolica*[133].

Toda doctrina, para ser aceptada como integrante de la *traditio*, debe constar que es apostólica. Repetidas veces recurre Tertuliano, frente a los herejes, al argumento del *tiempo*: a la anterioridad o antigüedad de las doctrinas. La antigüedad no tiene valor en sí misma, sino en cuanto llega hasta los Apóstoles. *Antigüedad* es equivalente a *apostolicidad*. De este modo, el *criterio cronológico* se convierte, al final, en *criterio teológico*[134].

Tertuliano, metido en el debate, subraya sólo la apostolicidad (antigüedad) de las doctrinas, prescindiendo de examinar la ortodoxia de su contenido. De esa manera evita la discusión doctrinal, que alargaría y embrollaría el debate. Por ejemplo, el cap. 30 del tratado está dedicado a probar que todos los heresiarcas son *recientes*, no llegan al tiempo de los apóstoles; y en el cap. 34 se sostiene que las herejías completamente nuevas quedan prejuzgadas por su *sola edad*. Por más que se expanda y crezca una tradición herética (por ejemplo, la de Marción), esa *universalidad* alcanzada no le compensará nunca su falta de *apostolicidad*[135]. Apostolicidad y ortodoxia son inseparables.

¿Cómo se puede conocer lo que predicaron los apóstoles? ¿Dónde se conserva la verdadera *traditio apostolica*? En las *iglesias apostólicas* (= las fundadas por los Apóstoles o por los llamados varones apostólicos): «non et alia agnoscenda erit traditio apostolorum quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur» (*Marc.* I, 21, 4). O, pensando en algún contenido concreto: «id esse ab apostolis traditum quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum» (*Marc* IV, 5, 1). Y se citan varias iglesias apostólicas: Corinto, Galacia, Filipos, Tesalónica, Éfeso, Roma... Si lo que Cristo reveló sólo se puede saber por la predicación de los Apóstoles, lo que predicaron los Apóstoles sólo

132. Sobre los diversos empleos del término «apostólico» en Tertuliano, cf. G.B. BLUM, *Der Begriff des Apostolischen im theologischen Denken Tertullians*, Kerigma und Dogma 9 (1963) 102-121.

133. Cf. Ch. MUNIER, *La tradition apostolique chez Tertullien*, L'Année Canonique 23 (1979) 175-192.

134. Ambos criterios aparecen ya ligados en IRENEO, *Adu. haer.* III, 4, 1 (SC 34, 116).

135. Cf. *Marc.* IV, 19, 2.

se puede conocer por las iglesias que ellos fundaron. Esto es lo que Tertuliano se lanza a afirmar en su segunda «prescripción» (*Praes.* 21, 3).

Las iglesias apostólicas lo son gracias a la línea ascendente de sus obispos, que las conecta con un Apóstol o con un varón apostólico; pero su apostolicidad no se agota en eso, y hasta puede que no sea eso lo más importante. Tertuliano desafía a los herejes a que le presenten el *ordo episcoporum* de sus iglesias[136]: era sólo un método fácil de comprobar su presunta apostolicidad. Pero, caso de que no pudiesen presentar una lista episcopal que las conectase con un Apóstol o varón apostólico, da por suficiente que posean la *apostolicidad de doctrina.*

Hay, según Tertuliano, dos formas de ser apostólica una iglesia: poseer un «apostolici seminis tradux», por cuanto su primer obispo fue elegido por los Apóstoles / varones apostólicos, o poseer el «tradux fidei» tomado de una iglesia como la anterior[137]. La primera forma está limitada a un tiempo determinado y, por tanto, sólo puede corresponder a unas pocas iglesias; la segunda forma no tiene limitación de tiempo y debe estar presente en todas las iglesias. Toda iglesia debe ser apostólica en el sentido de poseer la «consanguinitas doctrinae» con las iglesias de la primera generación.

De donde se sigue que, para las iglesias mismas de la primera generación, era más importante poseer el «tradux fidei» que poseer el «apostolici seminis tradux». La prueba es que Tertuliano ofrece como dato significativo de esas iglesias que, en ellas, se seguían leyendo públicamente los escritos de los Apóstoles (de los que quizá guardaban el original)[138].

En suma, la apostolicidad de cualquier iglesia (= su derivación apostólica) está determinada, en su esencia, no por la *función episcopal* trasmitida, sino por la *doctrina* profesada, o sea, por la *consanguinidad doctrinal* con las primeras iglesias.

De todos modos, ¿qué papel juega la *successio episcoporum* (διαδοχή) en la *traditio apostolica* (παράδοσις)? Los herejes gnósticos, sensibles a los argumentos de sucesión y tradición, buscaban conectar su tradición secreta con la generación apostóli-

136. Cf. *Praes.* 32, 1-4; *Marc.* IV, 5, 3.

137. Cf. *Praes.* 20, 5-6 (*tradux fidei et semina doctrinae*); 32, 3-8 (*apostolici seminis tradux*).

138. Cf. *Praes.* 36, 1.

ca mediante algunos intermediarios, a fin de que la *successio* confirmara la *traditio*; de hecho, los dos términos aparecen expresamente en su literatura[139]. Por su parte, Tertuliano, ya antes de su periodo montanista, deja entender que la *successio episcoporum* tiene un valor relativo, instrumental, por cuanto está dirigida a mantener la *apostolicidad doctrinal* de las iglesias.

Comentando la parábola del criado fiel y prudente puesto por el amo al frente de su casa (cf. Lc 12, 42-46), Tertuliano asigna a los obispos el puesto y la *función de gobierno* que tuvieron los Apóstoles, pero no les concede ningún *carisma* ligado a esa función[140]; en esa línea, da bastantes noticias sobre el poder que ejercía el episcopado de entonces[141]. De todos modos, puesto a hablar de *autoridad*, menciona más fácilmente la autoridad de las iglesias que la de los obispos[142]; y, a sus ojos, esa autoridad tiene su último fundamento en la *traditio apostolica*.

Según hemos visto más arriba, el Africano presenta como dato significativo de las iglesias apostólicas que, en ellas, se seguían leyendo públicamente los escritos de los apóstoles. Esta *imagen* de una comunidad cristiana leyendo los textos apostólicos podría ser la imagen justa de lo que él piensa: quien conserva, publica y trasmite la predicación apostólica es la comunidad, ella es el sujeto portador de la revelación / tradición. En la línea transmisora que él traza aparecen: Dios, Cristo, Apóstoles, iglesias; el eslabón último no es el obispo, sino la iglesia vista en su *globalidad de vida comunitaria*[143].

139. Cf. *Epístola a Flora* 9 (SC 24 bis, 72); M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, 296.

140. Cf. *Marc.* IV, 29, 9.

141. Al episcopado corresponde la última decisión en todos los hechos importantes de la Iglesia, por ejemplo: el bautismo (*Bapt.* 17, 1-2), la eucaristía (*Idol.* 7; *Cor.* 3, 3) los ayunos (*Iei.* 13, 3), las excomuniones (*Pud.* 14, 16; 16); el obispo es elegido con rigor y seriedad (*Praes.* 41, 6-8); se le debe toda reverencia (*Praes.* 42, 5). Según A. HARNACK, la sucesión de los obispos no es esencial más que indirectamente a la noción de Iglesia de Tertuliano: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen ^{5}1931-1932, I, 29.

142. Cf. Th. G. RING, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg 1975, 49-91. Según este estudio, Tertuliano es el primero que pone el término «auctoritas» en relación con Dios. Existen formas de autoridad divinamente certificadas: autoridad de los Apóstoles, de la tradición, de la Escritura, de las iglesias. No designa con este término el poder de los obispos; las dos únicas veces que lo hace (*Bapt.* 17, 1-2 y *Prax.* 1, 5), el término tiene el sentido tradicional de «autorización» y de «decisión».

143. Cf. *Praes.* 21, 3-5.

Es el Espíritu Santo con la iglesia entera, y no ya el obispo por sí solo, quien asegura a la predicación cristiana la *auctoritas* conferida por Cristo a la predicación de los Apóstoles. Cuando, al final, se vincula a la «nueva profecía» de Montano, Tertuliano piensa que sólo del Espíritu Santo le viene a la Iglesia su autoridad, en particular el poder de perdonar los pecados[144].

Por más que el obispo sea esencial para que haya iglesia, es verdad que el interés de los Padres se orienta más a las iglesias que a los obispos. Por ejemplo, dirigen sus cartas a las iglesias y no a los obispos, aunque éstos sean expresamente mencionados. La *apostolicidad del obispo mismo* está determinada por su fidelidad a la doctrina de la Iglesia, a la tradición apostólica[145]. Su ordenación misma ha estado subordinada, en particular, a la apostolicidad (fidelidad doctrinal) de aquél que impone las manos y de aquél a quien le son impuestas. Esto es lógico, porque la sucesión episcopal está al servicio de la tradición apostólica: para protegerla y trasmitirla.

Las listas episcopales no pretenden ser un *mero dato histórico* (de hecho, no llevan ni nombres ni fechas), más bien pretenden significar que existe una *continuidad dinámica* y vital. Ahora bien, esa continuidad visible, comprobable, es el signo, el testimonio y la garantía de *una continuidad más profunda*: la de las iglesias mismas que se vinculan a los Apóstoles y a Cristo. La apostolicidad de la sucesión episcopal queda subsumida en la apostolicidad de las iglesias[146].

A la *fidelidad* de las iglesias está confiado el tesoro recibido mediante la *traditio*. Esta fidelidad falla entre los herejes a todos los niveles, pues cada uno modula a su arbitrio lo que recibe, como también lo compone a su arbitrio el que lo trasmite[147]. Algo que no se permite de ningún modo entre los cristianos: «Nobis uero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit» (*Praes.* 6, 3).

144. Cf. *Pud.* 21, 16-17; Ch. MUNIER, *L'autorité de L'Église et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien*, Revue des Sciences Religieuses 58 (1984) 77-90.

145. En *Pud.* queda condicionada a su participación en el Espíritu Santo, que anima la Iglesia.

146. Cf. A. EHRHARDT, *The apostolic Succession in the first two centuries of the Church*, London 1953, 107-131.

147. Cf. *Praes.* 42, 7.

La Iglesia es heredera de los Apóstoles, pero la herencia recibida mediante la *traditio* la tiene en *fideicomiso*[148]: la tiene, pues, como un *bien de familia* que ha de ser conservado íntegro para pasarlo a los descendientes. De ahí que los últimos en la línea de trasmisión (las iglesias) puedan estar seguros de que lo recibido (la *regula fidei*) viene de Dios mismo[149]. El fideicomiso de familia expresa perfectamente la forma como se desarrolla la *traditio*.

Por cuanto es «eiusdem sacramenti una traditio» (*Praes.* 20, 9), la *traditio* lleva a la *unidad*. Todas las iglesias se confederan a las primeras al comulgar en su misma fe[150], todas comparten el mismo *patrimonio genético* que les viene de los Apóstoles. Todas son una: «Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes» (*Praes.* 20, 8). Por el contrario, el otro proceso, el que permite el cambio arbitrario, lleva a la *variación* anárquica y al *cisma*, aunque esto no se note entre los herejes: «scisma est enim unitas ipsis» (*Praes.* 42, 6).

Por eso mismo, donde haya unidad de fe, allí se podrá decir que se ha marchado por la via de la *tradición*, y no por la del *error* : «quod apud multos unum inuenitur, non est erratum sed traditum» (*Praes.* 28, 3). Lo *errado* y lo *trasmitido* son dos categorías frontalmente opuestas: es inconcebible o escandaloso pensar que ha habido, que se ha filtrado un error en la cadena de la tradición: «Audeat ergo aliquis dicere illos errasse qui tradiderunt!» (*Praes.* 28, 4).

¿Por qué los que trasmitieron y los que hoy trasmiten están *libres de error*? Porque están asistidos por el Espíritu Santo, esa *fuerza vicaria* enviada por Cristo desde el Padre para dirigir a los creyentes[151]. El Espíritu Santo es –escribe Tertuliano– el sabio arquitecto que edifica la Iglesia: templo, casa y ciudad de Dios[152].

Lo mismo que la primera «prescripción» (Apóstoles), la segunda (iglesias apostólicas) está también suponiendo la pre-

148. Esta es la figura jurídica que emplea Tertuliano en el cap. 37, 5 para referirse a la posesión de las Escrituras.

149. Cf. *Praes.* 37, 1.

150. «Dico itaque apud illas, nec solas iam apostolicas, sed apud uniuersas, quae illis de societate sacramenti confoederantur» (*Marc.* IV, 5, 2).

151. Cf. *Praes.* 13, 5.

152. Cf. Marc. III, 23, 2.

sencia del Espíritu Santo (cap. 21, 1-3). Esto se hace evidente cuando Tertuliano pasa a defenderla contra las objeciones de los herejes: si las iglesias apostólicas se hubieran desviado hacia el error, habría que concluir que había descuidado su deber el Espíritu Santo, «Dei uilicus», «Christi uicarius»[153]. La *traditio* no funciona sin la acción del Espíritu Santo en las iglesias[154].

Al fin, en la eclesiología de Tertuliano quedan claros dos principios:

- la *traditio* es una *función esencial* de la Iglesia de Cristo,
- y es una función asignada a cada *iglesia en su totalidad*, sin particular referencia al obispo.

8. LA DOCTRINA (FIDES, VERITAS)

Pasemos a hablar sobre el *contenido* que, surgido de la revelación divina, constituye el caudal que lleva dentro la tradición. Para designar este contenido Tertuliano desecha el término «*dogma*»[155], tan utilizado por los apologistas y teólogos griegos, y prefiere el término «*doctrina*»[156]. A veces lo acompaña de una determinación: «haec doctrina nostra» (*Praes.* 21, 6), o de una calificación: «uera doctrina» (*Praes.* 29, 4); otras veces lo completa con un genitivo: «eandem doctrinam eiusdem fidei» (*Praes.* 20, 4), «error doctrinae ecclesiarum» (*Praes.* 28, 2). Pero también ocurre que, tras haber calificado como *uera doctrina* la que la Iglesia opone a las herejías, vuelve a presentarla, sin más,

153. Cf. *Praes.* 28, 1.

154. Se ha discutido sobre el puesto que tiene el Espíritu Santo en la teología del *De praescriptionibus* (que lo nombra en estos pasajes: 8, 14-15; 13, 5; 20, 4; 22, 8-11; 28, 1). Mientras que E. Flesseman-Van Leer (*Tradition and Scripture in the early Church*, Assen 1954, 189) y F. Refoulé (en la introducción a su edición del tratado, p. 41-45 y 48) creen que tiene un puesto central, Michaélidès (*Foi, Écritures et Tradition*, 63-70) cree que lo tiene insignificante.

155. La latinidad cristiana lo reserva para designar las opiniones de los filósofos y de los herejes. Tertuliano lo emplea una sola vez, cuando, en el *De anima* (33, 1), se refiere a la doctrina filosófica de la metempsicosis. Sobre la historia de este término griego y su transcripción latina, cf. A. Deneffe, *Dogma. Wort und Begriff*, Scholastik 6 (1931) 381-400 y 505-538.

156. Con «*doctrina*» se puede significar la acción de enseñar (cf. *Praes.* 8, 3) una determinada doctrina (tanto en singular: *Marc.* II, 25, 3; IV, 17, 8; 21, 8, como en plural: *Marc.* II, 17, 3; III, 17, 5) o, también, el conjunto de la revelación divina. Con este último significado aparece a menudo el término en nuestro tratado.

como la *doctrina*: «Ceterum satis ineptum ut prior doctrina haeresis habeatur» (*Praes.* 29, 6).

Por otra parte, si habitualmente la doctrina aparece como una propiedad de la Iglesia, alguna vez es la Iglesia la que aparece como propiedad de la doctrina: cuando la doctrina –a través de una atrevida ficción– deja de ser un documento inerte para convertirse en un personaje vivo que habla y amonesta a la Iglesia[157]. Esto, naturalmente, trasparenta la convicción de que en la doctrina habla siempre el Dios que está al origen de ella.

Como la doctrina de la Iglesia es única, para referirse a ella se emplea siempre el singular; por el contrario, se emplea el plural para referirse a la enseñanza de los herejes, que se diversifica y fragmenta al ritmo de su propia dispersión. Los calificativos que acompañan el nombre son suficientemente expresivos: *doctrinae nouae*, *adulterinae*, *saeuae*, *peruersae*, *uenenorum*[158]...; como también lo es ese complemento, «hominum et daemoniorum» (*Praes.* 7, 1), que señala el origen propio de las doctrinas heréticas, en contraposición al origen divino de la doctrina de la Iglesia.

De esta doctrina, verdadera y única, se fueron separando Marción y Valentín, movidos por una inquieta curiosidad, hasta que, por fin, fueron expulsados de la Iglesia y comenzaron entonces a extender o diseminar *los venenos de sus doctrinas*[159]: una imagen, ésta del veneno, que ha servido más de una vez para significar la fuerza letal de las doctrinas heréticas[160].

A veces, el término «*doctrina*» (con el significado de «acción de enseñar», «materia enseñada») es sustituido por el término «*disciplina*»[161], hacia el que Tertuliano siente una cierta predilección. No hay más que ver la de veces que lo emplea: no menos de 319 veces han sido registradas por V. Morel[162].

157. Cf. *Praes.* 29, 7.

158. Cf. *Praes.* 5, 5 (*nouae*); 6, 2 y 34, 1 (*adulterinae*); 44, 3 (*saeuae et peruersae*); 34, 5 (*uenenorum*, genitivo de cualidad en lugar del adjetivo).

159. Cf. *Praes.* 30, 2.

160. Sobre esta metáfora, cf. H. Hoppe, *Syntaxis e stile di Tertulliano*, 343 s. El mejor texto de referencia es *Scorpiace* 1, 1-2.

161. Cf. H. I. Marrou, *Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Eglise*, Archivum latinitatis medii aevi 9 (1934) 5-25; F. Cardman, *Tertullian on doctrine and the development of discipline*, Studia Patristica 16, 2 (1985) 136-142.

162. Cf. V. Morel, *Disciplina: le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 40 (1944-1945) 5-46, esp. 45-46.

Hay dos textos perfectamente paralelos en el *De praescriptionibus* (6, 4 y 20, 4) donde se evidencia que, para Tertuliano, son a veces intercambiables ambos términos, «*doctrina*» y «*disciplina*». De modo que con ese sentido se encuentra usado el término «*disciplina*» en otros pasajes del tratado (*Praes.* 19, 2. 3; 35, 1); y entonces, claro está, se puede plantear la cuestión de la *ueritas disciplinae*, como se hace en ese decisivo cap. 19 del tratado.

Por lo demás, también ocurre que, alguna vez, «*disciplina*» se contrapone a «*doctrina*»: «doctrinae index disciplina est» (*Praes.* 43, 2). Entonces tiene un valor «moral», práctico; significa, como precisa Marrou: el conjunto de reglas y de ritos que constituye la unidad de la Iglesia y separa a los fieles de los herejes y de los paganos[163]. A pesar de todo, esta nueva acepción no borra completamente la otra, y el término sigue conservando un cierto valor «intelectual», teórico[164]. Cuando la *doctrina* quede perfectamente delimitada por la *regula fidei*, entonces veremos qué puntos doctrinales siguen perteneciendo al campo de la disciplina.

La elección de estos dos términos, «*doctrina*» y «*disciplina*», para designar los contenidos del cristianismo demuestra el peso que Tertuliano concedía al elemento intelectual de la nueva religión. Siguiendo la pauta de los apologistas griegos, dominante en el siglo II, nuestro teólogo ha tomado el cristianismo como la *verdadera filosofía*, aunque jamás le ha aplicado ese nombre, como hizo, por ejemplo, Justino; él ha preferido emplear unos términos más neutros y usuales.

La doctrina cristiana se diferencia absolutamente de cualquier filosofía por cuanto es una *fides*, o sea, una doctrina objeto de creencia. «*Fides*» es el término más usado por Tertuliano para significar el contenido de la revelación cristiana. Con este significado aparece no menos de 32 veces en el *De praescriptionibus*[165]. Y como es suficientemente amplio, unas veces

163. Cf. H.I. MARROU, *Doctrina et disciplina*, p. 19.

164. Como ha demostrado V. MOREL, *Le développement de la «disciplina» sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 35 (1939) 243-265 (254 s.) y en el anteriormente citado, p. 17-19.

165. Así lo ha constatado A. VELLICO, *La rivelazione e le sue fonti nel «De praescriptione haereticorum» di Tertulliano*, Roma 1935, 29-30. Otras veces significa el acto de fe personal del cristiano: *Praes.* 1, 1; 2, 2. 6. 8; 3, 6. 9.

«*fides*» se refiere a las creencias de los herejes[166], otras a las creencias de los paganos[167] y, algunas veces, a cualquier enseñanza de tipo religioso[168]; Cristo pudo ser, así, «cuiuscumque fidei praeceptor» (*Praes.* 20, 1).

Por esta razón, es preciso determinar con *nostra* o *mea*, *christiana*, *integra*, *uera*[169] cuando se quiere designar las creencias de la gran Iglesia. De todos modos, la mayoría de las veces es éste el significado del término; de ahí que *fides* acabe siendo lo opuesto a *haeresis*. Los apóstatas son, justamente, aquellos «qui in haeresim fidem demutant» (*Praes.* 4, 7). Ella será el primer asunto del Juicio universal, ya que el Juez divino nos examinará antes que nada sobre la integridad de la doctrina que abrazamos en el bautismo[170].

La doctrina cristiana, además de ser vista como *fides* (= objeto de creencia), es calificada de *ueritas*, a fin de quedar netamente diferenciada de las creencias (*fides*) tanto de los paganos como de los herejes. ¿Qué significa *ueritas*? Lo contrario de *mendacium* (falsedad) o de *uanitas* (inanidad); si el primer término tiene una tonalidad moral, el segundo tiene una tonalidad ontológica. Las creencias de los paganos hacen referencia a dioses que *no lo son* (dioses falsos) o a dioses que, al fin, *no son nada*[171]. También significa lo contrario de *error*, un término con carga lógica que nos lleva ya al ámbito de lo cognoscitivo. Las herejías son un claro ejemplo de *error*[172].

Por tanto, al calificar de *ueritas* la doctrina cristiana, se está queriendo decir dos cosas. Primero, que designa una realidad *auténtica* o *consistente*: los cristianos, frente a lo paganos, son «ueritatis cultores» (*Apol.* 15, 8). Segundo, que trasmite un mensaje *correcto*, legítimo, acertado.

La *verdad* es entendida por Tertuliano como una *propiedad* exclusiva de Dios, ligada a su mismo ser: Dios es verdad en cuanto que es Dios. Ahora bien, esa verdad puede encon-

166. Cf. *Praes.* 14, 3; 40, 7; 41, 1; 42, 10; 44, 5.
167. Cf. *Nat.* 1, 8, 4; 14, 7.
168. Cf. *Praes.* 14, 13; 42, 10; 43, 2.
169. Cf. *Praes.* 16, 1; 19, 3; 44, 7; 44, 12.
170. Cf. *Praes.* 44, 1.
171. Cf. *Apol.* 35, 1; *Mart.* 5, 2.
172. Cf. *Val.* 1, 1.

trarse fuera de Dios por cuanto Él puede hacer participar de su divinidad a los cristianos. De ahí que, a veces, se le llame: «ipsius sapientiae ac ueritatis patrem et dominum» (*Nat.* II, 1, 2), «ueritatis auctorem» (*Prax.* 11, 4), «praesidem et magistrum ueritatis» (*Cult.* 11, 1, 2).

Frecuenta (no menos de 29 veces) la expresión tradicional «deus uerus» (calco del griego θεὸς ἀληθινός que a veces se transforma en otra más personal: «uera diuinitas»[173]; o se inspira en el Salmo 30, 6 para la expresión «deus ueritatis»[174]. Con tales expresiones se quiere proclamar que, frente a los dioses falsos de los paganos, los cristianos dan culto al único que es verdaderamente Dios, al único que existe realmente.

Del *ser* de Dios se pasa a su *conducta* para afirmar que Dios es *veraz*: «et ideo ueracem deum credens, scio illum non aliter quam disposuit pronuntiasse, nec aliter disposuisse quam pronuntiauit» (*Prax.* 11, 4). No hay, en Él, doblez: ni entre lo que habla y lo que piensa, ni entre lo que promete y lo que hace después.

De Dios se salta a Cristo, y Cristo, como partícipe de la *divinidad*, también tiene que serlo de la *verdad*. En cierto momento, nuestro polemista se da cuenta de que la prueba definitiva contra las herejías no es su *novedad* (*praescriptio nouitatis*) o falta de antigüedad, sino su *falta de verdad*[175], por cuanto Cristo no se autodefinió como *la costumbre*, sino como *la verdad*: «Dominus noster Christus ueritatem se, non consuetudinem cognominauit» (*Virg.* 1, 1).

Esa verdad que es Dios, esa verdad que es Cristo se continúa en *la verdad de la Iglesia*, de su doctrina: tanto es así que, en el *De praescriptionibus*, se repite este sustantivo sin determinación alguna para designar la doctrina de la Iglesia[176].

173. Cf. *Nat.* II, 1, 4 y 14; *Apol.* 22, 7; 25, 1; *Marc.* I, 11, 5.

174. Cf. *Marc.* II, 5, 1.

175. Cf. *Virg.* 1, 2.

176. Cf. *Praes.* 12, 1; 21, 5; 30, 12; 34, 6; 40, 2; 41, 4; 42, 2. Sobre el puesto que tiene *la noción de verdad* en el pensamiento y en las polémicas de Tertuliano, cf. J. LORTZ, *Tertullian als Apologet*, t. 2, Münster 1928, 87 s.; J. KLEIN, *Tertullian. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen*, Hildesheim 1975 (= Düsseldorf 1940), 156 s.; S. OTTO, «*Natura*» *und* «*dispositio*», 79-94; R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 445 s.

9. LA REGLA DE FE

Ante una verdad tan discutida como es la de la Iglesia, se necesita un criterio para saber cuál es la auténtica entre las varias versiones que se dan de ella. Surge así el problema de la «regula fidei / ueritatis».

Tanto Filón como la versión de los LXX habían designado la Ley de Moisés como κανών. Con la misma palabra ha designado Pablo por dos veces la Ley nueva del Evangelio: Ga 6, 16 y Flp 3, 16. Así se abre el camino para que, después, Ireneo formule estas dos expresiones: ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας y ὁ κανὼν τῆς πίστεως[177], que reaparecen a menudo en los escritores eclesiásticos del s. III. Tertuliano se ha encontrado con esta tradición eclesiástica recién iniciada y ha tratado de perfilarla.

Como ha puntualizado R. Braun[178], de las 81 veces que encontramos la palabra *regula* en la obra de Tertuliano, 61 tiene el sentido doctrinal que le había dado el lenguaje cristiano a partir de κανών. El famoso texto paulino de Ga 6, 16 parece tener un eco en esta frase del *De praescriptionibus*: «quicumque in ea regula incedimus quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit» (*Praes.* 37, 1).

En otro pasaje hay una alusión clara al texto paulino cuando, refiriéndose a la predicación apostólica, Tertuliano recuerda «ad quam regulam Galatae sint correcti» (*Marc.* IV, 5, 1). En las dos ocasiones, «*regula*» está significando una *determinada doctrina* a la que hay que atenerse fielmente, estrictamente.

Con este sentido doctrinal, aparece 9 veces el plural «*regulae*»[179], pero es más frecuente el singular «*regula*», y en este caso se refiere a una determinada doctrina cristiana, herética o filosófica[180], o, lo que es más frecuente, a *toda la doctrina en su conjunto*. En este caso, la palabra «*regula*» se determina a veces con «nostra», «authentica»[181] o, sobre todo, con un nombre en genitivo: *regula ueritatis / regula fidei*, repitiendo las fórmulas de Ireneo.

177. Cf. *Adu. haer.* I, 9, 4 (SC 264, 150); 22, 1 (308); II, 27, 1 (SC 294, 264); III, 2, 1 (SC 211, 24); 11, 1(138); 12, 6 (200); 15, 1 (276); IV, 35, 4 (SC 100, 872); *Demonstratio*, 3 y 6 (SC 62, 31 y 39).
178. Cf. *Deus Christianorum*, 448.
179. Cf. *Ib.* 448, n. 3.
180. Cf. *Ib.* 448, n. 4 y 449, n. 1.
181. Cf. *Ib.* 449, n. 2.

Regula fidei es la fórmula más frecuente en Tertuliano y será la más usada en Occidente[182]. Pero no menos de 14 veces se deja también sin determinación alguna[183] y sigue significando el conjunto de la doctrina cristiana. Este empleo del término tal vez se deba en parte a la autoridad del texto paulino (Ga 6, 16).

Hay que precisar ahora el significado que Tertuliano daba a estas tres expresiones: *regula fidei*, *regula ueritatis*, *regula*. Nuestro teólogo afirma que la fe, nuestra fe, reposa en una regla: «fides in regula posita est» (*Praes.* 14, 4), o que marchamos por aquella regla que las iglesias nos han transmitido[184]; opone, igualmente, la fe personal de los predicadores del Evangelio, cada una a su estilo, a la regla única e invariable de la fe[185]. Con lo cual, *regula* aparece como una instancia exterior que ofrece al creyente una *formulación objetiva* de lo que debe creer. Por tanto, el genitivo *fidei* es un genitivo *objetivo*, y no *subjetivo* (de aposición o de posesión), como pretenden Van den Eynde y Refoulé[186].

De la *regula fidei / ueritatis* encontramos cuatro formulaciones en la obra de Tertuliano:

- *Praes.* 13, 2-5,
- *Praes.* 36, 5 (de la iglesia de Roma),
- *Virg.* 1, 3,
- *Prax.* 2, 1[187].

La primera y la cuarta tienen una *estructura ternaria*: incluyen a las tres divinas Personas; la segunda y la tercera tienen una *estructura binaria*: no incluyen al Espíritu Santo, aunque enseguida lo mencionan expresamente[188].

182. Cf. *Ib.* 449, n. 3. Ocasionalmente acuña otras fórmulas: *regula sacramenti uitus*, *regula doctrinae*, *regula doctrinarum*.

183. Cf. *Ib.* 450, n. 1.

184. Cf. *Praes.* 37, 1.

185. Cf. *Marc.* V, 20, 2.

186. Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique de trois premiers siècles*, Louvain 1933, 294; R. F. REFOULÉ, en la introducción a su edición del tratado en SC, p. 52.

187. Que se puede completar con la exposición que aparece al final de tratado: *Prax.* 30, 4-5. Existe también una muy sucinta referencia en *Marc.* IV, 2, 2.

188. Contra la tesis de J. M. RESTREPO-JARAMILLO (*Tertuliano y la doble fórmula en el símbolo apostólico*, Gregorianum 15 (1934) 3-58), J. MOINGT (*Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 1, 75-79) sostiene que estas dos formulaciones son de estructura ternaria y prueban que Tertuliano usaba un símbolo bautismal trinitario.

La regla de fe con *estructura binaria* deriva de la predicación apostólica oral, busca definir la fe cristiana para todo ese público que está fuera de la Iglesia: paganos y judíos, por una parte, y herejes, por otra. Frente a los primeros, importaba *diferenciar* el cristianismo de toda otra religión; frente a los segundos, importaba *oponer* a todas sus adulteraciones una versión auténtica de la fe. Así se comprende que no se mencione al Espíritu Santo: una realidad interior al ámbito de la fe y al misterio de la Iglesia, al que no pertenecían los destinatarios. Además, la doctrina del Espíritu Santo no era atacada por los herejes.

Esta regla de fe se ofrece en formulaciones variadas: breve, larga, compacta, dividida en dos artículos; lo cual demuestra que no estaba redactada en una fórmula literaria determinada; por tanto, no hay que tomar como rigurosas citas los textos de Tertuliano.

La regla de fe con *estructura ternaria* deriva directamente de la institución del bautismo, en Mt 28, 19. Es el resumen de la instrucción que se daba durante el catecumenado, o la parafrasis de la profesión de la fe trinitaria que se hacía en el bautismo (que no era un credo recitativo, sino una triple respuesta a una triple pregunta, al compás de las tres inmersiones[189]).

Esta regla de fe con estructura ternaria añade a la anterior la mención del Espíritu Santo. Nombra a las tres divinas Personas de una forma peculiar, pues las va presentando a través de una sucesión de *economías*. Cada Persona divina cumple la *función* que le es propia, en su etapa correspondiente: en el principio Dios crea todo por medio de su Verbo, luego el Hijo se va apareciendo en la historia para acabar viniendo a esta tierra, por fin el Espíritu Santo es enviado para sustituirlo hasta el fin del mundo.

La mención del Espíritu Santo evidencia que esta regla de fe iba destinada a los ya creyentes: los catecúmenos y los ya bautizados. Se les quiere ofrecer un *compendio* completo de la fe oficial de la Iglesia, aquélla en la que unos están siendo instruidos y de la que otros han hecho profesión al ser bautizados.

189. Nada prueba que, en torno al 200, existiese en Cartago una fórmula larga semejante al *Vetus Symbolum Romanum*, que tampoco es verosímil que existiese ya entonces en Roma. Cf. J. MOINGT, o. c. 84-85.

Tampoco esta regla de fe se presenta con una formulación literaria fija: sobre un fondo permanente aparecen ciertas variaciones redaccionales. Por lo visto, debía de existir a modo de *esquema* memorizado por el catequista o por el predicador y que, luego, a la hora de actuar pastoralmente, era matizado o remodelado de acuerdo con las circunstancias.

Ya se comprende que la regla de fe con estructura ternaria es el modelo pleno de una regla de fe. Se está pensando en ella siempre que se habla de regla de fe en general. Entonces, ¿cómo definirla? La regla de fe viene a ser una *summa*[190], un resumen de lo que hay que creer; la *formulación condensada* de toda la tradición apostólica vista en su función normativa para el creyente. Se podría decir que la tradición misma, en su proceso de elaboración doctrinal, ha alcanzado, como último fruto, esta formulación condensada, cargada de suma autoridad, que es la *regula fidei / ueritatis*[191].

De la regla de fe, en cuanto resumen de la tradición apostólica, se puede decir que abarca *toda la revelación divina*. Ahora bien, por cuanto Dios es «omnium notitia et ueritas»[192], su revelación proporciona al hombre un saber pleno y perfecto, agota la materia por conocer: «non amplius inueniri licet quam quod a deo discitur; quod autem a deo discitur, totum est» (*An.* 2, 7). Supuesto lo cual, Tertuliano afirma también que conocer la regla de fe «omnia scire est» (*Praes.* 14, 5), luego no queda nada por buscar...

La regla de fe, tanto como la tradición misma que en ella se resume, es una realidad que deriva de Cristo y de los Apóstoles[193]. Cristo ha establecido la regla de fe con su palabra y, además, con su vida y con su muerte[194]. Ahora bien, todo esto constituye *un hecho histórico*, por tanto algo fijado para siempre, sin posibilidad de ser modificado. Luego a la regla de fe habrá que reconocerle también las mismas cualidades: es, pues, absolutamente única, inmóvil e irreformable[195]. Sólo son mate-

190. Cf. *Res.* 48, 2.

191. Es la lúcida explicación dada por E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition and Scripture in the early Church*, 170.

192. Cf. *Nat.* II, 2, 4.

193. Cf. *Praes.* 13, 6 (Cristo); 21, 6 (Apóstoles); 37, 1 (ambos).

194. Cf. V. MOREL, *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus*, Brugge-Brüssel 1946, 148.

195. Cf. *Virg.* 1, 3.

ria discutible los temas que caen fuera del ámbito de la *regula fidei*.

De esta manera, la *regula fidei* resulta un instrumento válido para cumplir todas esas funciones a las que está destinada: instruir a los catecúmenos y confirmar a los bautizados, marcar diferencias frente a las creencias de judíos o de paganos, combatir las doctrinas ambiguas y oscuras de los herejes gnósticos. En aquellas circunstancias, cuando la Iglesia, hacia dentro, estaba fijando su doctrina y, hacia fuera, debía diferenciarse y defenderse, era necesaria la *regula fidei*.

Los perfiles de la *regula fidei* se hacen más marcados en el pensamiento de Tertuliano cuando éste se introduce en el mundo de la «nueva profecía». Los montanistas hablaban de una *revelación progresiva* a cuenta del Paráclito. Bajo la influencia de semejante doctrina, Tertuliano ha comenzado a distinguir cuidadosamente la *regula fidei / ueritatis* de la *disciplina*, algo que no había hecho antes. La segunda puede cambiar, admite la novedad de la corrección bajo el influjo constante de la gracia de Dios[196]. La primera permanece inmutable, es el núcleo absolutamente original e intangible de la fe[197]. De ahí que, entre ambas, haya una jerarquía: nuestro teólogo da la preferencia absoluta a la fe, «quae prior est disciplina» (*Mon.* 2, 3). Esta *prioridad* de la fe sobre la disciplina ha de ser entendida, no según el tiempo, sino según la naturaleza, de acuerdo con la idea aristotélica recordada por Fredouille[198].

¿Qué pone ahora Tertuliano en el campo de la *disciplina*? Lo que siempre ha puesto cuando ha empleado los términos *disciplina* y *conuersatio*: las normas morales, los ritos, las cuestiones prácticas[199]; pero, además, una serie de *puntos doctrinales* que caen más allá de la frontera marcada por la *regula fidei*:

196. Cf. *Marc.* I, 21, 3; *Virg.* 1, 4.

197. Cf. R. UGLIONE, «*Regula-Disciplina*» *apud Tertullianum*, Latinitas 25 (1977) 263-265.

198. La prioridad corresponde a aquella cosa que tiene capacidad de existir independientemente de las demás. Cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 274-279.

199. Los dos términos, «*disciplina*» y «*conuersatio*», aparecen frecuentemente emparejados, como en *Test.* 2, 2; *Marc.* I, 21, 3; e incluso se enlazan, como en *Idol.* 20, 1: «conuersatio diuinae disciplinae» hecha de acciones y palabras. Sobre el sentido de «*conuersatio*»: cf. J. SVENNUNG, *Orosiana*, Uppsala 1922, 13.

la doctrina sacramental (en particular, bautismo y penitencia), la doctrina eclesiológica, la doctrina sobre el alma[200].

De esta forma, ha quedado ampliado el campo de la disciplina y estrechado el campo de la fe, reducido a los puntos recogidos por la *regula fidei*. Esto lo ha hecho el Tertuliano montanista para mantener a salvo su acuerdo con la *regula fidei*.

Si en un principio existía en nuestro teólogo un cierto equilibrio entre *disciplina* (conducta) y *doctrina* (creencia), al final este equilibrio se rompe a favor de la *disciplina*, que –según él– está en continuo desarrollo, en continuo perfeccionamiento[201]. La disciplina se convierte, a sus ojos, en el signo de la Iglesia, con mayor autoridad, quizás, que la misma regla de fe.

Se percibe la proximidad al magisterio de Ireneo en todos estos temas. Parece claro que en el tiempo en que Tertuliano ha redactado el *De praescriptionibus* conocía ya el *Aduersus haereses*, de donde ha tomado, en particular, su doctrina sobre la tradición y la regla de fe, que se encuentra esencialmente en el libro III.

10. LA ESCRITURA

Hemos visto la tradición apostólica y todo su caudal (*doctrina*, *fides*, *ueritas*); nos queda por ver la Escritura, un tema capital de nuestro tratado, como vamos a comprobar.

¿En qué texto ha leído y citado la Biblia nuestro autor? Desde finales del siglo XIX, ha sido abordado este problema por diferentes estudiosos: H. Rönsch, T. Zahn, A. Harnack, etc. Hoy se ha llegado a esta conclusión: existían ya *versiones latinas de la Biblia* en tiempo de Tertuliano, de las que él ha usado cuando las tenía a mano[202]; aunque, a sus ojos, sólo el texto griego tenía carácter normativo[203].

200. Cf. V. MOREL, *Le développement de la «disciplina» sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 35 (1939) 243-265 (261-262).

201. Véase el largo texto que expone ese desarrollo perteneciente a la «Paracleti administratio»: *Vir.* 1, 5-7.

202. Sobre los diversos textos de la *Vetus Latina*, P.-M. BOGAERT admite la prioridad del texto africano y la independencia de Tertuliano, que, a pesar de todo, utiliza una versión ya disponible del N. T. Da como prueba el curioso hallazgo de *uelut cancer serpit* de 2 Tm 2, 17, al que se refiere en *Praes.* 7, 7. Cf. *La Bible latine des origines au Moyen Age. Aperçu historique, état des questions*, Revue Théologique de Louvain 19 (1988) 137-159.

203. Cf. *Mon.* 11, 11.

La Escritura era el eje de la polémica entre la gran Iglesia y los herejes gnósticos: se discutía intensamente sobre la interpretación de sus textos y hasta sobre la autenticidad de algunos de sus libros (sobre todo, del Nuevo Testamento). ¿Qué hacer en tal situación?

Tertuliano entiende que Pablo, en su primera carta a Timoteo (6, 20), prohibe toda disputa con los herejes[204]. Aquellos con los que él tiene que debatir no admiten ciertas Escrituras, y aun las que admiten las mutilan, y, si no las mutilan, las alteran con sus interpretaciones[205]. Todo lo cual hace que la polémica con ellos sea completamente inútil o, acaso, contraproducente, pues un oyente cualquiera que se encuentre en estado de duda, al ver el nulo resultado del debate, terminará aún más incierto[206]. En consecuencia, Tertuliano concluye que *no hay que admitir a los herejes a ningún debate sobre las Escrituras*[207].

Para justificar esta postura, se lanza a una larga argumentación (del cap. 19 al 37) con el fin de probar que a los herejes *no les corresponde la propiedad de las Escrituras* y que, por tanto, *no tienen derecho a usarlas*[208]. Lógicamente, habrá de construir su argumentación sin echar mano de las Escrituras, pues, de lo contrario, recaería en el debate bíblico que quiere evitar[209]. Recurre, entonces, a la *tradición apostólica*.

Como hemos visto, por medio de la tradición apostólica las primeras iglesias han recibido *la doctrina*. Pues bien, en el momento de iniciar su argumentación, Tertuliano echa mano de la doctrina y formula, como supuesto firme e indiscutible, este principio: *las Escrituras pertenecen a la doctrina*, son su propiedad[210]. Entonces, quien demuestre poseer la doctrina, la verdadera doctrina cristiana, tendrá también la propiedad de las Escrituras.

204. Cf. *Praes.* 16, 1-2.
205. Cf. *Praes.* 17, 1-4.
206. Cf. *Praes.* 18, 2.
207. Cf. *Praes.* 15, 3.
208. «despici debet cui competit possessio Scripturarum, ne is admittatur ad eas cui nullo modo competit» (*Praes.* 15, 4).
209. Y así cree haberlo cumplido cuando confiesa al final: «Constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis prouocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere» (*Praes.* 37, 1).
210. Cf. *Praes.* 19, 2.

Pero, ¿por qué las Escrituras pertenecen a la doctrina? Tratemos de explicar lo que Tertuliano no ha explicado, porque, como algo obvio, no ha creído necesario explicar, él que, como buen polemista, no deja nunca un cabo suelto.

Los Apóstoles han trasmitido la doctrina tanto de palabra como, luego, por escrito[211]. La doctrina, trasmitida por uno u otro medio, ha quedado depositada («depositum fidei»), a modo de *simiente*[212], en el espíritu de la comunidad eclesial, y en el caso de transmisión por escrito, también ha quedado en la comunidad, en su archivo, el documento material[213].

Evidentemente, la Escritura, que sirvió de medio transmisor de la doctrina, no guarda luego en sí esa doctrina como la guarda la comunidad eclesial; se limita a ser sólo un *signo gráfico* de ella. Vuelve a ser medio transmisor de la doctrina cuando una iglesia la utiliza (en la acción litúrgica, por ejemplo), porque entonces vuelve a pasar por ella la doctrina que esa iglesia guarda dentro de si.

La iglesia, portadora de la doctrina, acaba *identificándose espiritualmente con ella*; de ahí que, en un cierto momento, pueda presentarse como testimonio y expresión de la doctrina, al igual que, a su modo, lo es la Escritura: «Quod sumus, hoc sunt Scripturae ab initio suo» (*Praes.* 38, 5). Dicen lo mismo la una como la otra; pero la iglesia, claro está, como *texto vivo*, y la Escritura como *texto muerto*, pero que se hace vivo cuando es leído por la iglesia, como hemos visto.

Mirando bien las cosas, la Escritura no es una realidad autónoma, es lo que es gracias a la *doctrina* (= revelación de Cristo, predicación de los Apóstoles), a la que sirve como medio transmisor. La verdadera realidad autónoma es la doctrina, y a ella hace referencia esencial la Escritura. Tertuliano concede una cierta consistencia y hasta personalidad a la doctrina porque está viendo en ella, en el mensaje transmitido, al *transmisor:* Cristo, los Apóstoles.

La Escritura no es lo primero y lo original (por tanto, no es la última instancia en un posible pleito); lo primero y origi-

211. Cf. *Praes.* 21, 3.

212. Si la *doctrina* es la palabra de Dios, y la palabra de Dios es semejante a una semilla (cf. *Praes.* 31, 2), se puede hablar, al final, de las *semina doctrinae* (*Praes.* 20, 5).

213. Se supone que las iglesias poseían un archivo, como se deduce de *Praes.* 32, 1. Ver la nota 148 de este capítulo en la traducción del tratado.

nal es la doctrina, a la que la Escritura estará siempre subordinada como su instrumento[214]. Por eso, puestos a discutir sobre a quién pertenece la Escritura (para, con la propiedad, reconocerle también el derecho a usarla), lo primero que hay que decir es que *la Escritura pertenece a la doctrina*. Es algo obvio. Tertuliano lo percibía así y por eso ha puesto ese principio como punto de arranque de su argumentación.

Por lo demás, la doctrina, lo mismo que es propietaria de la Escritura, lo es también de la Iglesia, a la que habla, por eso, imperativamente[215]. La doctrina está por encima de la Iglesia, que debe escuchar obedientemente, sin cambiar en nada lo que ha recibido. Y ése es el punto clave en la polémica de Tertuliano con los herejes: la *fidelidad a la doctrina*.

Viendo cuál es la relación de la Escritura con la doctrina y sabiendo que ésta es el gran contenido que porta la tradición, no será correcto *contraponer* y ni aun *yuxtaponer* tradición y Escritura; lo correcto será *integrar* la segunda en la primera. Todo esto queda muy cercano al concepto de tradición que ha inaugurado cierta teología actual[216].

La comunidad eclesial, que guarda en su espíritu la doctrina y en su archivo la Escritura, para que sea fiel en guardar ambas cosas, es asistida constantemente por el Espíritu Santo: el mismo que impulsó y acompañó la predicación de los Apóstoles[217] sigue cuidando la vida y el desarrollo de las iglesias en la fe[218].

Como depositaria y guardiana de la Escritura, la comunidad eclesial cumple dos tareas: garantizar *la autenticidad e integridad del texto* y garantizar *su correcta interpretación*.

a) El valor normativo que tiene la Escritura (reconocido por ambos bandos en la polémica) le viene, no de una decisión

214. Esta supremacía de la doctrina con relación a la Escritura se encuentra ya en Ireneo. Imagina el obispo de Lyón que podría haber creyentes que no poseyeran ni pudieran leer la Escritura, pero a los cuales algún predicador les hubiera hecho llegar la doctrina de la fe: cf. D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 261 s.

215. Cf. *Praes.* 29, 7.

216. Cf. H. DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966; J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. RAHNER-J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Barcelona 1971, 27-76; D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition?* Freiburg 1991; A. M. NAVARRO, «*Evangelii Traditio*», 1-2, Vitoria 1997.

217. Cf. *Praes.* 20, 4.

218. Cf. *Praes.* 28, 1.

de la Iglesia, sino de su origen divino y apostólico; pero se necesita la intervención autorizada de la Iglesia para que ese valor sea efectivo y operante.

El que *todas* las iglesias apostólicas acepten como normativas tales o cuales Escrituras es, para Tertuliano, un dato decisivo: con ello se está probando con certeza que esas Escrituras (aceptadas por todas las iglesias) forman parte del *depósito primitivo*[219], comoquiera que esa *convicción unánime* en aceptar esas Escrituras está suponiendo, en el origen, una *tradición apostólica*.

Junto a la autenticidad del texto, está su *integridad*: cuestión importante en la polémica con los herejes. La integridad del texto –sentencia Tertuliano– sólo se mantiene en aquella comunidad que guarda íntegra la doctrina. La *integritas doctrinae* acarrea la *integritas instrumentorum*; así como, por el contrario, la *doctrina corrupta* lleva, necesariamente, a una *Scriptura corrupta*[220]. Los herejes son una buena muestra de ello[221].

b) No basta con poseer un texto auténtico e íntegro de la Escritura, luego se necesita conocer su *sentido verdadero*, y éste es el otro servicio que la comunidad eclesial presta a la Escritura.

Naturalmente, para conocer el verdadero sentido de la Escritura hay que recurrir a la escuela de Cristo, o sea, a los Apóstoles, enviados como maestros a los paganos[222], por tanto a las iglesias apostólicas, que de ellos han recibido la doctrina. Sólo desde la verdadera doctrina cristiana se puede dar con la correcta interpretación de la Escritura.

La Escritura permanece sometida al criterio de la doctrina recibida de los Apóstoles, su natural propietaria, y esa doctrina se encuentra resumida en *la regla de fe*. Por tanto, la Escritura debe ser siempre interpretada según la regla de fe; hay

219. Siguiendo este procedimiento, Tertuliano afirma la canonicidad de los *Evangelios* de Mateo, Marcos (Pedro), Lucas (Pablo) y Juan, el *Apocalipsis* (cf. *Marc.* IV, 5, 2-3) más la *Carta de Bernabé* (= a los Hebreos) (cf. *Pud.* 20, 2), y niega la canonicidad del *Pastor*, de Hermas (cf. *Pud.* 10, 12; 20, 2).

220. Cf. *Praes.* 38, 1-3.

221. Cf. *Praes.* 17, 1; 38, 7-10; *Herm.* 22, 3. Tertuliano mantiene una actitud reverencial ante el texto de la Escritura y se alza airado contra las interpolaciones que practican los herejes. Nada más ajeno a él que la supresión o modificación textual de la Escritura para evitar conflictos con su Iglesia; prefiere aceptar la Escritura tal como se lee en ella.

222. Cf. *Praes.* 19, 3.

que rechazar toda exégesis que no se armonice con esa regla. Se ha discutido sobre si, para Tertuliano, es más importante la regla de fe que la Escritura[223].

Naturalmente, los herejes, que enseñan una doctrina contraria a la de las iglesias apostólicas, no pueden dar, desde esa doctrina, una interpretación correcta de la Escritura. Compartir o no compartir la verdadera doctrina cristiana, estar o no estar en la Iglesia a la hora de leer la Escritura es condición «sine qua non» para poseer una verdadera inteligencia de ella, comoquiera que, según Ireneo, en la Iglesia habita el Espíritu Santo, y el Espíritu Santo, sólo él, es la Verdad[224].

Tertuliano, como se ve, contrapone a la Escritura un *canon de interpretación*, y esto lo hace por dos razones:

- porque, en primer lugar, él cree que la Escritura no es autónoma, está siempre sometida a la doctrina, su propietaria;
- y porque, amaestrado por una larga experiencia, no cree que la Escritura sea capaz, por sí sola, de garantizar en la Iglesia la unidad de fe: «eiusdem sacramenti una traditio» (*Praes.* 20, 9).

Gracias a los cuidados que la comunidad eclesial dedica a la Escritura, ésta queda lista para ser un válido instrumento, e «*instrumentum*» es el nombre con que Tertuliano la designa repetidamente[225]. En primer lugar, por su propia condición material, es un *soporte* adecuado para la transmisión duradera del mensaje revelado. Sirve, igualmente, para apoyar la memoria de la comunidad depositaria de la doctrina; sirve, como documento literario, para poder entender correctamente la doctrina tras-

223. Para la discusión de la tesis según la cual, en Tertuliano, la *regula fidei* sería más importante que la Escritura, cf. J. H. WASZINK, *Tertullian's principles and methods of exegesis*, en *Early christian literature and the classical intellectual tradition* (Mélanges R.M. Grant), Paris 1979, 9-31 (24-27).

224. «Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem Veritas» (*Adv. haer.* III, 24, 1 : SC 211, 474).

225. Cf. *Praes.* 38, 2-3; 40, 7; *Marc.* IV, 2, 2; V, 1, 3-4; *Carn.* 6, 10; *Res.* 33, 1; 39, 1; *Prax.* 20, 2. *Instrumentum* o *instrumenta*, y el sinónimo *paratura*, pueden designar: el conjunto de la Biblia, un libro o un grupo de libros de ella, y hasta simples pasajes. En este caso Tertuliano refleja, tratando de fijarla, la lengua de la comunidad cristiana a finales del s. II, que, por lo demás, se inspiraban en los usos de los medios de expresión latina. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 464-472; J. F. L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'A. T. chez Tertullien*, Nimègue 1972, 3-62 («Les dénominations de l'Ecriture sainte»).

mitida; sirve para *instruir* a los catecúmenos y a los bautizados acerca de la fe[226], y, en situación de duda, sirve para probar inapelablemente cualquier artículo de fe[227]. En la Escritura, por fin, abreva su fe la Iglesia entera[228].

Estos son los dos aspectos que integran *la verdad de la Escritura*: el texto y su interpretación, y los dos son garantizados por *la verdad de la doctrina* que guarda la comunidad[229].

¿Hay alguna diferencia de contenido entre la doctrina y la Escritura? No lo parece. La regla de fe es, como ya sabemos, el sustrato de la doctrina, pero es también el sustrato, la esencia de la Escritura. Esto es lo que, al menos, supone Tertuliano al afirmar que, conocida la regla de fe, no hay necesidad de buscar más en la Escritura. Nuestro polemista insiste mucho sobre este tema para frenar a los herejes gnósticos, que, como apoyo a su predicación disidente, aducían supuestas revelaciones, secretamente confiadas a unos privilegiados, contrarias a la enseñanza «vulgar» de la Escritura.

Esa comunidad que profesa la verdadera doctrina cristiana *entra en propiedad de la Escritura*, porque a tal doctrina pertenece, como hemos visto, la Escritura o porque (en versión jurídica) los apóstoles se fijaron en esa profesión de la verdadera doctrina cristiana para constituirla, en fideicomiso, *heredera de la Escritura*.

El fideicomiso impone al heredero el compromiso de trasmitir la herencia sólo a los descendientes, a fin de que permanezca siempre en la familia. En nuestro caso, la iglesia que recibe en fideicomiso la Escritura tiene prohibido sacar ese bien fuera de la familia cristiana[230].

¿Qué pasa, entonces, con los herejes? De primeras hay que confesar que *no son cristianos*, por cuanto no profesan aquella doctrina «qua fiunt christiani» (*Praes.* 19, 2)[231]. El no ser cristiano, el

226. Cf. *Praes.* 14, 14; 38, 2; *Marc.* IV, 2, 1; *Res.* 33, 1; 39, 1; 40, 1; *Carn.* 2, 2.

227. Cf. *Carn.* 6, 9; *Prax.* 11, 1; 16, 6; 29, 1.

228. Cf. *Praes.* 36, 5.

229. Como se puede ver en *Praes.* 19, 3 y, *e contrario*, en *Praes.* 38-40.

230. Cf. A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, 114-115; J. K. Stirnimann, *Die praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und Theologie*, 118-119.

231. O como se dice en otra parte: «Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt» (*Praes.* 37, 2).

haber perdido la condición de cristiano implica la *muerte*: por de pronto, la *muerte soteriológica* o muerte eterna[232], pero, además, una *muerte jurídica* (una especie de *capitis diminutio*) en el ámbito de la Iglesia[233]. Como consecuencia, pierden todo derecho sobre las Escrituras: «Ita non christiani nullum ius capiunt christianarum litterarum» (*Praes.* 37, 3). En concreto, pierden la propiedad de las Escrituras y, por tanto, no tienen derecho a usarlas.

De esta manera, puede decir al final: «quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere» (*Praes.* 37, 1), que era el objetivo formulado en *Praes.* 15, 5, al comenzar, tras la introducción, el verdadero y propio tratado.

Partiendo de una situación concreta, la de la polémica antiherética, Tertuliano habla de la Escritura, no de una manera formal y sistemática, sino en función del problema planteado. Es como elabora él siempre su teología.

II. PERVIVENCIA DEL TRATADO

La adhesión de Tertuliano al montanismo en el último tramo de su vida rebajó su autoridad: para sus contemporáneos, en el siglo III, resultó un maestro sospechoso cuyo nombre se evitaba citar. Aun sin citarlo, se inspiraron frecuentemente en él Cipriano, Novaciano y el Pseudo-Cipriano.

En los siglos inmediatos empieza ya a sonar su nombre, aunque cargado siempre de una censura. Por ejemplo, Hilario (s. IV), tras valorar como «uolumen aptissimum» su tratadillo *De oratione*, añade esta acotación: «sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem»[234]. Y Vicente de Lerins (s. V), tras elogiarle por su gran saber y buen decir, lamenta que, al final, hubiese sido «in Ecclesia magna tentatio»[235].

232. Cf. *Praes.* 2, 4; *Carn.* 2, 4. La concepción según la cual el hereje estaba *muerto espiritualmente* se hallaba muy extendida en el ambiente cristiano. Polemizando con Marción: «Nam et mortuus es, qui non es christianus [...]; et eo magis mortuus es quo magis non es christianus» (*Carn.* 2, 4). O hablando de una cierta mujer: «aut si certus es mulierem illam post fidem uiuam in haeresi postea exspirasse» (*Pud.* 19, 6, empleado el verbo *exspirare* en sentido metafórico).

233. D. MICHAELIDES (*Foi, Ecritures et Tradition*, 118-121) lee desde categorías jurídicas las referencias de Tertuliano a la muerte de los herejes.

234. *Commentarius in Matth.* 5 (PL 9, 943).

235. *Commonitorium* 18 (PL 50, 664).

Entre los escritos «recomendables» de Tertuliano, según la expresión de Hilario, hay que poner el *De praescriptionibus aduersus haereses omnes*, que destaca sobre todos los demás por su originalidad y brillantez. Sin embargo, no ha sido el más leído y citado: repasando la lista de *testimonia*, se comprueba que el *Apologeticum* y el *Aduersus Praxean* ocupan el primer puesto, siguen luego el *Aduersus Marcionem*, el *De oratione* y el *De anima*, e inmediatamente viene nuestro tratado con otros más.

Los primeros editores de Tertuliano en el siglo XVI comenzaron ya a recoger las huellas dejadas por él en la literatura patrística; trabajo que, a finales del siglo XIX, fue completado con suma competencia por A. Harnack en una memoria (*Tertullian in der Literatur der alten Kirche*) presentada a la Academia de Berlin en 1895.

Empieza a haber rastros de Tertuliano, aunque sin referencia alguna a nuestro tratado, en el *De unitate Ecclesiae* de CIPRIANO, en el *Ad Nouatianum* del PSEUDO-CIPRIANO y en algunas *Epístolas* de PACIANO. Alguna alusión ocasional al argumento de *anterioridad / posterioridad* parece existir en OPTATO DE MILEVI, obispo de la provincia africana de Numidia (*De schismate donatistarum* VII, 5), o en JERÓNIMO (*Dial. contra Luciferianos*, 28), que sí ofrece un eco claro de otros elementos más secundarios del tratado.

Algo más tarde, en pleno siglo V, VICENTE DE LERÍNS aparece marcadamente influido por él cuando compone su *Commonitorium*. A tal obra pertenece el famoso principio de tradición: «Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est»[236]; que no es más que una traducción formularia de lo que había leído en el tratado de Tertuliano: «quod apud multos unum inuenitur non est erratum sed traditum» (*Praes.* 28, 3).

En el paso del siglo V al VI está el noble africano FULGENCIO, que termina siendo obispo de Ruspe durante la ocupación de su tierra por los vándalos: también él guarda alguna huella de nuestro tratado. Y en el paso del siglo VI al VII está ISIDORO DE SEVILLA, que reproduce, en sus *Etimolo-*

236. *Commonitorium* 2 (PL 50, 640). Cf. J. MADOZ, *Excerpta Vincentii Lirinensis*, Madrid 1940, 85, n. 14.

gías, pasajes enteros de trece tratados tertulianeos, entre ellos éste[237].

Durante la Edad Media Tertuliano cae en el olvido: a ello ayudó, sin duda, el *Decretum Gelasianum*, compuesto entre finales del siglo V y comienzos del VI (probablemente en Galia), que había metido entre los prohibidos («apócrifos») los escritos de Tertuliano.

Al llegar los tiempos de la imprenta, vuelven a estar presentes estos escritos gracias al trabajo de los primeros editores, encabezados por BEATO RHENANO (1521). Frecuentemente publican nuestro tratado acompañado por el *Commonitorium* de Vicente de Lerins[238].

Por los mismos años, la agitación protestante desata la controversia, y en ella vuelve a tener su momento el *De praescriptionibus aduersus haereses omnes*. Pierre de Labriolle ha hecho un recuento detallado de todas las citas del tratado que aparecen en las obras del cardenal BELARMINO, abanderado de la parte católica en la controversia[239].

¿Qué peso concreto pudo tener entonces el tratado? Conocido el valor central que los reformadores concedían a la Biblia y a la libre lectura personal de ella («libre examen»), es fácil comprender que no era lo más adecuado oponerles un tratado como éste, que, justamente, busca sacar la Biblia del debate con los herejes para centrarlo sobre la tradición apostólica y, desde ahí, reivindicar la posesión exclusiva del Libro por parte de la Iglesia. Lo que entonces se debatía entre católicos y reformados no era la posesión del Libro sino su interpretación, y en su interpretación los reformados no estaban dispuestos a tener en cuenta la autoridad de la tradición de la Iglesia.

A pesar de todo, los polemistas católicos recurren al tratado tertulianeo como a una mina de argumentos cuando, por

237. Cf. M. KLUSSMANN, *Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologias*, Hamburg 1892.

238. Cf. A. D'ALÈS, *La fortune du Commonitorium*, Recherches de Science Religieuse 26 (1936) 334-356.

239. Cf. *Tertullien. De praescriptione haereticorum*, texte latin, traduction française, introduction et index, par Pierre de Labriolle, Paris 1907, XXXV, nota 1; en las p. XXXIII-XL hace un recorrido por los siglos XVII y XVIII para ver la fortuna que tuvo en ellos el tratado de Tertuliano.

ejemplo, intentan montar la prueba de la sucesión apostólica, o defender el valor dogmático del consentimiento de las iglesias, o denunciar los efectos negativos del uso exclusivo de la Biblia. Se hace alguna alusión –cómo no– al argumento de la «prescripción», pero sin entrar a fondo en la tesis central del tratado (= la conexión, a través de las iglesias apostólicas, con la revelación de Cristo, que legitima la posesión de las Escrituras).

Los polemistas católicos se pierden en discutir una serie de temas referidos a la *praxis eclesiástica*: las indulgencias, el culto de las imágenes, la confesión auricular, la comunión eucarística bajo una especie, el celibato, etc.; en fin, todo aquello que los reformadores atacan a diario. Y cuando no se ocupan en defenderse de esos ataques, se dedican a denunciar implacablemente los errores de sus adversarios.

Por lo demás, la controversia seguía una orientación *dogmática y racional*: los protagonistas de ambos bandos pertenecían, más o menos, al mundo de la Escolática, en el que prima el razonamiento lógico por encima de la investigación histórica. Así que el tratado tertulianeo no podía tener un encaje fácil. Habrá que esperar otros tiempos en que se dé importancia al dato histórico a través de un método positivo: será entonces cuando el tratado podrá brindar todo su valor de testimonio de un tiempo en que se estaba organizando la comprensión intelectual de los datos de fe.

Algún cambio aportó a la controversia con los protestantes la obra del cardenal RICHELIEU (*Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus asseurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église*), aparecida en 1651, diez años después de su muerte. En los capítulos 1 y 2 de la segunda parte, verdadero núcleo de la obra, el Cardenal desarrolla dos «prescripciones» del tratado tertulianeo: la *antigüedad* de la Iglesia romana frente a la novedad de la Iglesia protestante, y la *unidad* de doctrina que sólo se encuentra en aquélla[240].

En este mismo tiempo, los hermanos holandeses PEDRO y ADRIANO WALENBURCH sacan a la luz (1652) un breve escrito in-

240. Cf. J.L. ALLIÈ, *L'argument de prescription dans le droit romain, en apologétique et en théologie dogmatique*, 135 ss., donde se hace una presentación sumaria de ambas «prescripciones».

titulado: *De praescriptionibus catholicis*, para responder al *De praescriptione* del teólogo luterano de Leipzig JUAN HÜLSEMANN. En el opúsculo hacen, sin más, una aplicación del tratado tertulianeo a los protestantes, dan amplios extractos del original y hasta precisan diez «prescripciones» de él[241].

Poco después, la controversia toma una orientación más histórica: se despierta un enorme interés por la Iglesia de los primeros siglos y se tiene más en cuenta el magisterio de los Padres. Dos son ahora las cuestiones que centran la controversia: la Eucaristía y la Iglesia. A este momento pertenecen dos obras importantes:

- *Histoire des variations des Églises protestantes*, de JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET[242],
- *La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'Eucaristie*, de PIERRE NICOLE[243].

En ambas obras se parte del *cap. 28* del tratado tertulianeo (= la unidad de fe entre las iglesias apostólicas); pero, claro está, en el molde de la antigua «prescripción» se vierten los datos nuevos del momento[244]. Por lo demás, aun empleando la misma «prescripción», ambos autores han adoptado una perspectiva opuesta: Bossuet se centra en evidenciar el error de los protestantes frente a la verdad de los católicos, y Nicole se centra en evidenciar la verdad de los católicos frente al error de los calvinistas[245].

Ya en pleno siglo XVIII encontramos a PIETRO TAMBURINI (1737-1827) con su obra: *Analisi del libro delle prescrizioni di Tertulliano*. Este autor se sitúa dentro del movimiento a favor de los estudios patrísticos que se da entre los jansenistas italianos. El contenido de la obra no corresponde totalmente al título: se traducen y comentan pasajes enteros del tratado tertulianeo, pero otros ni siquiera son analizados; la mitad de las pá-

241. Cf. ID., *ib.*, 138-143, donde se repasan esas diez «prescripciones».
242. Cf. ID., *ib.*, 181-186.
243. Cf. ID., *ib.*, cap. 6, donde se analiza la obra.
244. Sobre el empleo que ha hecho Bossuet de la «prescripción», cf. L. de WITTE, *L'argument de prescription et Tertullien*, Collectanea Mechliniensa 25 (1936) 239-250 (239-240).
245. F. REFOULÉ ha recogido todos estos datos de los siglos XVI y XVII en su introducción (p. 68-75) al tratado editado en SC.

ginas se emplean en consideraciones personales[246]. Tamburini es un polemista y ha tomado el tratado como mera ocasión para exponer sus ideas jansenistas[247].

Por lo demás, en este tiempo no aparecen ya obras de envergadura inspiradas en el método tertulianeo. Surgen, eso sí, abundantes *manuales de apologética* para responder a los múltiples ataques que le llegan a la Iglesia del frente de la Enciclopedia: la controversia cambia de adversario y de temática. Es corriente que en todos estos manuales se haga alguna referencia, ni profunda ni ajustada, a las «prescripciones» de Tertuliano[248].

Como se puede constatar repasando la bibliografía actual, la vigencia del *De praescriptionibus* se ha situado, desde finales del s. XIX, en el campo de la teología positiva: se estima que es un preciso testimonio de cómo fueron entendidos algunos datos de fe en aquella etapa de clarificación y asentamiento previa al Concilio de Nicea. El tratado tertulianeo ya no es una mina de argumentos para la controversia, sino un archivo de datos para la teología.

12. TRANSMISIÓN DEL TEXTO

MANUSCRITOS

Las obras de Tertuliano han llegado hasta nosotros a través de una exigua cadena documental: es corto el número de códices de que hoy se dispone para acometer una segura edición crítica. Aquellos que contienen el texto del *De praescriptionibus* se reparten en tres *corpora* o colecciones de obras.

246. Cf. A. QUACQUARELLI, *Il «De praescriptione haereticorum» di Tertulliano nella polemica giansenista di Pietro Tamburini*, Bari 1953.

247. Un anónimo párroco de Brescia publicó por entonces: *Spiegazione ragionata delle prescrizioni di Tertulliano*, Roma 1795, para desenmascarar la «vergognosa impostura» de la obra de Tamburini, que, según él, la había escrito como simple pretexto para vomitar a placer el veneno contra la Santa Sede, diseminar la condenada doctrina de Quesnel y censurar de todos los modos posibles a la extinta Compañía de Jesús.

248. Cf. J.L. ALLIÉ, o. c., cap. 8, donde se da un repaso rápido a todos esos manuales de apologética.

1) El CORPUS AGOBARDINUM. Fue formado en el siglo V con 21 tratados. De él sólo queda hoy un manuscrito, el *Agobardinus* (conservado en la Biblioteca Nacional de París bajo la signatura: Paris. lat. 1622), así llamado porque lo mandó transcribir Agobardo, obispo de Lyón (816-840). Además de encontrarse bastante deteriorado, el códice sólo contiene ahora los trece primeros tratados, y del nuestro le faltan los cuatro últimos capítulos (= del cap. 40, línea 13, al cap. 44, línea 32). A pesar de las lagunas y corrupciones, ofrece, a juicio de los filólogos modernos, las lecciones más fieles del texto.

2) El CORPUS CLUNIACENSE. Tal vez fue formado en España por un familiar de Isidoro de Sevilla (siglo VI-VII); contenía también 21 tratados. En los siglos X-XI fue transcrito en dos códices (que se repartían los 21 tratados) en la Abadía de Cluny (de ahí el nombre del *corpus*); los dos códices se han perdido, pero existen numerosas copias.

Entre ellas se cuentan dos códices del siglo XI, el *Patemiacensis* (conservado en la Biblioteca de Sélestat) y el *Montepessulanus* (conservado en la Biblioteca de Montpellier, pero que no contiene nuestro tratado), y otros numerosos códices del siglo XV (los llamados «vulgares»), entre los que sobresalen:

- El *Florentinus Magliabechianus, conventi soppressi*, I, VI, 9.
- El *Hirsaugiensis* (del monasterio de Hirschau), hoy perdido, que utilizó Beatus Rhenanus para su primera edición (Basilea 1521) y del que transcribió algunas lecciones. De éste proviene el *Luxemburgensis*, que también utilizó Rhenanus. Igualmente, provienen de él, a través del *Pforzhimensis* (hoy perdido), el *Leidensis* y el *Florentinus Magliabechianus, conventi soppressi*, I, VI, 10.
- El *Gorziensis* (hoy perdido), que siguió Beatus Rhenanus para su tercera edición (Basilea 1539) y del que transcribió también algunas lecciones.

3) El CORPUS CORBEIENSE. Fue reunido, al parecer, en el siglo V por cierto seguidor de Montano o de Novaciano. Contenía, con el *De Trinitate* de Novaciano, 5 tratados de Tertuliano, entre ellos el nuestro. Todos los códices se han perdido, pero antiguamente se guardaron en la biblioteca del monasterio de Corbie y en la de la catedral de Colonia.

EDICIONES IMPRESAS

Al llegar el tiempo de la imprenta, nuestro tratado se contiene en todas las *opera omnia* de Tertuliano que van apareciendo (según se puede ver en la p. 51), desde las de BEATUS RHENANUS (Basilea 1521) hasta las de F. OEHLER (Leipzig 1853-1854). En 1893, T. H. BINDLEY publica en Oxford tres tratados juntos: *De praescriptionibus, Ad martyras* y *Ad Scapulam.*

Ya en el siglo XX, P. DE LABRIOLLE publica el *De praescriptionibus,* con traducción francesa, en París, año 1907. Y en 1930, J. MARTIN lo edita en Bonn como cuarto volumen del *Florilegium Patristicum.*

En 1942, dentro del *Corpus Vindobonense* (CSEL), aparece la edición preparada por E. KROYMANN: desde un amplio examen de los códices, mejora el texto con sabias correcciones, pero también lo disloca a veces con insólitas conjeturas.

Un poco más tarde, en 1946, J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK saca en La Haya una edición del *De praescriptionibus* junto con el *Aduersus Praxean.* En 1954, R. F. REFOULÉ lo edita dentro del volumen I del *Corpus Christianorum,* que se comienza a publicar en Turnhout (Bélgica). Este mismo autor, en 1957, ofrece otra edición en *Sources Chrétiennes,* con el texto de la anterior ligeramente corregido y acompañado de abundantes notas, más la vieja traducción francesa de P. de Labriolle.

NUESTRA EDICIÓN

A través de las varias ediciones del tratado realizadas desde finales del s. XIX y gracias a las clarificaciones aportadas por un grupo de notables filólogos (E. Löfstedt, S. W. J. Teeuwen, H. Hoppe, G. Thörnell...), se ha llegado a un texto fundamental comúnmente aceptado. Partiendo de este texto base, he trabajado por lograr una mejor lectura, sobre todo en los pasajes más complejos y oscuros. Entre las diversas variantes ofrecidas por los antiguos códices y las primeras ediciones había que encontrar aquella que resultase más acorde con el genio del escritor, lo mismo que con la estructura y el sentido de la frase. Las letras y palabras restablecidas van entre

paréntesis angulares y las interpolaciones, entre paréntesis cuadrados.

Dentro de lo posible, he tratado de dar preferencia a las lecciones del *codex Agobardinus*. Por ejemplo: «qui seruus» en vez de «quis seruus» (12, 2), «lacessientes» en vez de «lacessentes» (4, 5), o la omisión de «sunt» (40, 2); sabiendo, además, que la elipsis del verbo «esse» es una de las características del estilo de Tertuliano. Alguna vez, sin embargo, he tenido en cuenta la *tendencia arcaizante* de nuestro escritor para preferir otras lecciones a la ofrecida por el *Agobardinus*; por ejemplo, en 15, 4, el femenino plural «haec» en vez de «hae». En ciertos pasajes (1, 1; 29, 6; 36, 6; 44, 8) en que aparece la alternancia *pronuntiare / praenuntiare*, he preferido el primero al segundo porque expresa, justamente, la autoridad de la voluntad divina, además de que el segundo resulta, en esos casos, la *lectio facilior*.

Presento cada capítulo dividido en párrafos según la división adoptada por los editores del CCL, salvo en contadas ocasiones; tal división facilita las citas de textos, además de haberse hecho de uso común. Por otra parte, en vez de dar en bloque compacto el texto latino, he preferido fragmentarlo mediante puntos y aparte en simetría con el texto español. De esta manera, se lo podrá leer con más comodidad, se lo entenderá más fácilmente y se podrá hacer, también, con mayor rapidez el salto al correspondiente texto español. En el margen derecho se van apuntando, de tanto en tanto, las páginas en que ese texto comienza en las tres colecciones patrísticas más usadas actualmente: CSEL, CCL y SC.

Al pie del texto latino va un doble aparato de notas. En el primero se registran las citas explícitas e implícitas de la Biblia, textos paralelos del mismo autor, ecos en él de autores precedentes y ecos de él en los siguientes. En el segundo aparato se registran todas las variantes de códices y ediciones que dan la base para la fijación del texto.

En cuanto a la traducción del latín al español, he buscado, en lo posible, la correspondencia literal. Cuando en español hay varios términos equivalentes al término latino, he preferido aquel que procede, precisamente, de éste. Incluso he procurado mantener la misma estructura de la fra-se; de este modo, el lector fácilmente podrá hacer, a cada paso, el cotejo correspondiente. Una traducción más libre podría haber resultado, en

ciertos casos, más española, aunque menos fiel al original latino, pero he optado por la fidelidad.

Visto el estilo condensado del autor y su recurso frecuente a la elipsis (del verbo «esse», sobre todo), cuando, para dar una traducción comprensible, me he visto obligado a añadir algunas palabras, las he puesto dentro de paréntesis cuadrados. Y lo mismo he hecho en pasajes defectuosamente conservados en la tradición manuscrita.

He puesto un título a cada capítulo para facilitar su comprensión, aun sabiendo que el título no siempre puede reflejar todo el contenido del capítulo. También he dado título a cada una de las cuatro partes en que se divide el tratado e, incluso, a las subdivisiones de la segunda parte, la más importante y desarrollada.

En el aparato al pie de la traducción aparecen registradas todas las citas explícitas e implícitas de la Biblia y se ofrecen cuantas notas explicativas se necesitan para hacer más comprensible la obra del autor. A veces, en cabeza de capítulo se añaden puntualizaciones sobre el desarrollo lógico de los temas y la estructura del tratado. Todo ello contribuirá, sin duda, a hacer más inteligente la lectura.

13. ESTRUCTURA Y CONTENIDOS DEL TRATADO

I. INTRODUCCIÓN (praefatio) (1-14)

LAS HEREJÍAS

I. Ante los que se escandalizan de las herejías, *se justifica*:
- su existencia,
- su acción perniciosa,
- su enorme poder.

II. Se ilustra lo anterior con el *ejemplo de la fiebre*, que más que admirarnos, abominamos de ella y, en lo posible, nos prevenimos, que es lo que habría que hacer con las herejías. Por tanto, se aconseja:
- *dejar de admiranos* del poder de las herejías, como si su poder viniera de una cierta verdad,
- y, en lugar de eso, quitarles poder *fortaleciendo nuestra fe*.

III. Razones contra los que se escandalizan de que algunos *cristianos «ejemplares» se pasen a la herejía:*

- También fallaron Saúl, David y Salomón; sólo al Hijo de Dios estaba reservado permanecer sin pecado.
- No hay que juzgar la fe por las personas, sino a las personas por la fe.
- Sólo Dios, que ve por dentro, conoce la verdad de cada hombre; de los primeros hace los últimos y limpia su era.
- También el Señor fue abandonado por algunos discípulos (y lo mismo Pablo), pero no por eso los otros pensaron hacer lo mismo.
- Luego si ahora, con las deserciones, estamos padeciendo a ejemplo de Cristo, eso demuestra que somos cristianos.
- En definitiva, los que desertaron salieron de nosotros, pero *no eran de los nuestros.*

IV. Se recuerdan algunas *palabras del Señor y de los Apóstoles* anunciando las futuras herejías y mandando huir de ellas (cf. Mt 7, 15; 2 P 2, 1; 3, 17; 2 Co 11, 13; Tt 3, 10; 1 Jn 2, 18; 4, 1).

- Parangón entre las herejías y las persecuciones.
- Necesidad de ambas para poner de manifiesto a los buenos (cf. 1 Co 11, 19).
- Reinterpretación de un texto paulino (1 Ts 5, 21).

V. A través de una interpretación, un tanto forzada, de 1 Co 11, 18 s., defiende *una condenación de las herejías por Pablo* como mayor mal que las disensiones y los cismas.

VI. Añadiendo *otros dos textos* (Ga 5, 20; Tt 3, 10), insiste en la condenación de las herejías por Pablo.

- Partiendo de la etimología del término, define la herejía como una *elección arbitraria* a la hora de enseñar o a la hora de recibir doctrinas.
- A los cristianos no les está permitido ninguna de ambas cosas; los apóstoles mismos dieron ejemplo.
- Como manda Pablo (cf. Ga 1, 8), ha de ser rechazado hasta un ángel que nos predicase otro Evangelio; cosa que no ha cumplido el hereje Apeles dejándose seducir por la virgen Filomena.

VII. Como la *filosofía* es la que suministra los temas a la sabiduría mundana, y de ésta nacen las *herejías*, está claro que las herejías mismas son aprovisionadas por la filosofía.

- Repasando las herejías, se constata el influjo de Platón, la Stoa, Heráclito, Epicuro, Zenón, Aristóteles (su dialéctica).
- Ahora bien, *no son compatibles* Atenas y Jerusalén, la Academia y la Iglesia.
- Luego *no es posible* un cristianismo estoico, platónico, dialéctico.

(Un último párrafo sobre la curiosidad y la búsqueda sirve para pasar a la segunda parte de la introducción.)

La búsqueda

VIII. El *«buscad y encontraréis»* (Mt 7, 7) –lema constante de los herejes– *fue dicho sólo a los judíos*, como se prueba:

- por el momento en que se dijo,
- por el sentido de la propia sentencia,
- por las otras dos sentencias que la acompañan («llamad y se os abrirá», «pedid y recibiréis»),
- porque Cristo mismo se declaró enviado sólo a las ovejas de Israel,
- porque, luego, envió a los Apóstoles a enseñar y bautizar a los paganos.

IX-XI. Aun admitiendo que el «buscad y encontraréis» *haya sido dicho a todos, la búsqueda no puede ser ilimitada:*

a) porque no puede haber investigación «infinita» en una *enseñanza única y precisa como la de Cristo* (cap. 9).

b) porque el sentido propio del logion (que se basa sobre tres puntos: contenido, tiempo y medida) impone una medida (*quousque*) en el buscar (cap. 10);

c) porque *creer* es incompatible con *seguir buscando*, tal como se comprueba en tres parábolas evangélicas:
   - la mujer que busca la dracma perdida (cf. Lc 15, 8 s.),
   - el amigo que, de noche, pide pan al amigo (cf. Lc 11, 5 ss.),
   - la viuda que pide justicia al juez (cf. Lc 18, 2 ss) (cap. 11).

XII. Aun admitiendo una *búsqueda ilimitada*, queda por ver *dónde se debe buscar:*

- *no entre los herejes*, que son extraños y enemigos, como se confirma por las tres parábolas antedichas,
- *sino en lo nuestro*, de los nuestros y sobre lo nuestro.

Pero esto, dejando a salvo la regla de fe (cap. 13) y siguiendo ciertas pautas (cap. 14).

XIII. Se presenta *la regla de fe*, con sus dos partes:

- una, referida al *Dios* que crea todo por medio de su Verbo,
- y otra, referida al *Verbo*, con su propia historia en el A. T., hasta que se hace hombre, naciendo de María, y realiza su obra entre los hombres.

Nada de esta regla de fe puede *ser cuestionado.*

XIV. Además de la regla de fe, existen ciertas pautas que hay que tener presentes en una búsqueda legítima:

- *acudir a un cristiano* competente;
- comprender que, ya que se conoce lo que se debe conocer (la regla de fe), *es mejor ignorar algo* para no llegar a conocer lo que no se debe;
- no confiar tanto en la *práctica de las Escrituras* (basada en la curiosidad), a la que le falta el poder de salvación que tiene la fe;
- *no consultar nunca a los herejes*, que son gente insegura y engañosa.

II. EL DEBATE SOBRE LAS ESCRITURAS (15-18)

XV. En la polémica, los herejes recurren constantemente a las Escrituras. Tertuliano los *ataja* adoptando la «posición» (*gradus*) de *no admitirlos a ninguna discusión sobre las Escrituras.*

Para *poder usarlas*, antes hay que aclarar a quién corresponde *su posesión.*

XVI. El planteamiento anterior, que da un giro total al debate, ha tenido que causar enorme extrañeza en el frente opuesto. Ante esa lógica extrañeza, Tertuliano *lo justifica con dos razones:*

- *obediencia a la prohibición del Apóstol* de discutir con los herejes (cf. Tt 2, 10);

– *inutilidad del debate* sobre las Escrituras con los herejes.

(Ahondando en la observación, Tertuliano va a probar que el debate, además de inútil, es imposible [cap. 17] y perjudicial [cap. 18].)

XVII. *Los adversarios* del debate tienen *este comportamiento:*

– *manipulan el texto* de las Escrituras y falsifican su sentido,
– *no reconocen los textos* que van contra sus tesis o se apoyan en los que ellos retocan o son ambiguos,
– practican la *oposición por sistema.*

Todo lo cual hace *imposible un verdadero debate.*

(Vuelve al tema en el cap. 38: la falsificación de las Escrituras.)

XVIII. *Efectos negativos* del debate:

– como un debate así termina en tablas, *el oyente se queda más inseguro* de lo que estaba, sin saber de qué parte está la herejía;
– es inevitable que los herejes, a fin de reivindicar para sí la verdad, *nos devuelvan las acusaciones* (= manipulación de las Escrituras en su texto y en su sentido).

(Queda así justificada la táctica adoptada en el cap. 15: negarse al debate sobre las Escrituras. Cerrada la vía del debate escriturario, se pasa ahora a afrontar la cuestión anunciada allí mismo: a quién corresponde la *propiedad de las Escrituras.*)

III. LA PROPIEDAD DE LAS ESCRITURAS (19-37)

ARGUMENTACIÓN

Luego de presentar el esquema de la argumentación (cap. 19), se lo desarrolla gradualmente.

XIX. Se comienza dando por supuesto que *las Escrituras pertenecen a la fe cristiana.* Tras lo cual,

a) se plantean las *cuatro cuestiones* que van a ser afrontadas en la demostración:

- por quién
- por medio de quiénes
- cuándo y
- a quiénes

} ha sido entregada la fe / doctrina cristiana;

b) se avanza el *alcance* que tendrá el resultado de la demostración: donde esté *la verdad de la doctrina cristiana*, allí estará la *verdad de las Escrituras* (de las exposiciones y de las tradiciones).

XX. A través de un relato que va *de Cristo a las iglesias apostólicas* quedan respondidas *las cuatro cuestiones* recién planteadas.

Las iglesias apostólicas, que aparecen al final del proceso, *se siguen reproduciendo* en otras posteriores mediante *la transmisión del esqueje* (*tradux*) de la fe cristiana, al punto de no ser todas más que *una*.

XXI. Llegado a este punto, Tertuliano dirige contra los herejes *dos «prescripciones»:*

1ª) no deben ser admitidos otros transmisores de la doctrina de Cristo que *los Apóstoles*;

2ª) no se puede saber lo que los Apóstoles predicaron sino por medio de *las iglesias que ellos fundaron* (iglesias apostólicas).

Entonces, *toda doctrina que concuerde* con la de las iglesias apostólicas será *verdadera*, y toda doctrina que no concuerde será falsa.

Se demuestra que la doctrina cuya regla ha sido anteriormente presentada (cap. 13) concuerda con la de las iglesias apostólicas, luego es verdadera.

(Dando por no formulada la anterior demostración, Tertuliano se dispone ahora a escuchar –y a responder– todas las *objeciones* que los adversarios quieran hacer a las dos «prescripciones» recién presentadas.)

DEFENSA DE LA 1ª «PRESCRIPCIÓN»

A la objeción de que los Apóstoles no conocieron toda la revelación de Cristo, Tertuliano responde en los tres capítulos siguientes.

XXII. Con varias razones, referidas a todos los Apóstoles o a algunos de ellos, se prueba que *los Apóstoles lo supieron todo.*

La última razón es *el envío del Espíritu Santo*, contado en el libro de los Hechos, que, precisamente, no aceptan los herejes.

XXIII. Hay quienes interpretan *la reprensión de Pablo a Pedro en Antioquía* (cf. Ga 2, 11 ss.) como prueba de *ignorancia en Pedro* y de la *predicación de un evangelio superior por parte de Pablo*. En respuesta se alinean una serie de datos:

- Pablo, tras su conversión, fue acogido como un hermano por quienes habían recibido la fe de los Apóstoles.
- Pablo subió a Jerusalén para conocer a Pedro, dejando establecida con él una comunión de fe y predicación.
- Además, los hermanos no se habrían admirado, como se admiraron, de la conversión de Pablo ni habrían alabado por ella a Dios, si el Apóstol hubiera predicado algo distinto.
- En cierto momento le dieron la mano derecha en señal de concordia y pactaron no una separación de evangelios entre Pedro y Pablo, sino una distribución de gentes a evangelizar.
- Por lo demás, visto el motivo de la reprimenda, lo de Pedro no fue *un error de predicación*, sino *de comportamiento*.

Por tanto, del conflicto de Antioquía no se deduce que Pablo predicara otro evangelio.

XXIV. Se sigue aclarando lo del conflicto de Antioquía.

Se pasa, luego, a desmontar otro argumento a favor de *un evangelio superior en Pablo*, argumento basado en el hecho de *una cierta revelación extraordinaria que tuvo el Apóstol* (cf. 2 Co 12, 1 ss.).

(Aún hay *otra objeción contra la 1ª «prescripción»*: los Apóstoles, ciertamente, lo supieron todo, pero *no comunicaron todo a todos*, pues algo sólo lo confiaron secretamente y a pocos [= un evangelio oculto]. A lo que Tertuliano responde en los dos capítulos siguientes.)

XXV. No se puede afirmar que *Pablo predicase un evangelio oculto* si se leen adecuadamente esos textos que suelen aducir los herejes: 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 14; 1 Tm 1, 18; 2 Tm 6, 13 s.; 2 Tm 2, 2.

XXVI. Tampoco los *Apóstoles predicaron un evangelio oculto*, pues se lo prohibían:

- *las normas* que les había dado *el Señor* (para cumplir las cuales no tenían miedo a nadie),
- y *las normas* que *ellos mismos* daban a los fieles en sus cartas.

DEFENSA DE LA 2ª «PRESCRIPCIÓN»

Para la 2ª «prescripción» los herejes tienen también *una objeción*: aunque los Apóstoles predicaban de modo sencillo y completo, las iglesias, por culpa suya, *los malentendieron*. Tertuliano responde a través de los cinco capítulos siguientes.

XXVII. Es cierto que *algunas iglesias erraron* y fueron reprendidas por Pablo (cf. Ga 3, 1; 5, 7; 1, 6; 1 Co 3, 1; 8, 2), pero luego *se enmendaron*.

Ahora bien, hay que reconocer también que *otras iglesias fueron alabadas* por el Apóstol y *hoy comparten con aquéllas la misma fe*.

XXVIII-XXIX. Malentendieron a los Apóstoles *todas las iglesias*. Otra afirmación que se analiza en estos dos cap. y en ella se descubre:

- implicaciones disparatadas,
- incompatibilidad con la realidad presente,
- consecuencias negativas en la praxis,
- incoherencia entre los datos admitidos.
- absurdo de poner *el error antes de la verdad*.

(El principio filosófico que aquí se apunta –«la verdad es anterior al error»– va a ser el tema de los dos cap. siguientes.)

XXX. Se dedica a probar que *todos los herejes* (Marción, Valentín, Apeles, Nigidio, Hermógenes) *son recientes*, o sea, son posteriores a los Apóstoles.

XXXI. Se comenta el principio filosófico (prioridad de la verdad, posterioridad de la mentira) con la ayuda de *la parábola evangélica de la cizaña* (cf. Mt 13, 24).

De esa manera se puede concluir que *lo primero proviene del Señor* y es verdadero, mientras que *lo posterior es extraño al Señor* y falso.

Sentencia que permanecerá firme contra cualesquiera herejías, siempre posteriores.

(Con lo cual, *las iglesias apostólicas* [= lo anterior] quedan con la *verdad*, y *las herejías* [= lo posterior] con la *falsedad*. Se ha respondido así a la objeción lanzada contra la 2ª «prescripción».)

Refutación de las herejías

Ya no se trata de defender las propias posiciones y atacar, de paso, las herejías, sino de atacarlas y refutarlas *directamente*.

XXXII. De acuerdo con el principio de la prioridad de la verdad, algunas herejías se atreven a intercalarse en *el tiempo de los Apóstoles* para parecer trasmitidas por ellos. Al objeto de verificar tal pretensión, se examina *el origen de sus iglesias* (las listas de sus obispos) y *su doctrina*. Se comprueba:

- que sus iglesias *no tienen como fundador* a ninguno de los Apóstoles o de los varones apostólicos,
- que su doctrina aparece *diversa y opuesta* a la de los Apóstoles.

Luego por ninguno de ambos flancos se demuestra su *apostolicidad*.

XXXIII. Se continúa en el campo de la doctrina. Tras revisar las herejías del tiempo de los Apóstoles, se comprueba que *las actuales repiten* las de entonces o se derivan de ellas:

- negación de la resurrección corporal o afirmación de una resurrección ya cumplida (espiritual),
- defensa de la circuncisión y de la Ley mosaica,
- condena del matrimonio,
- sometimiento a los elementos cósmicos,
- negación de la encarnación del Verbo o de la filiación divina de Jesús,
- magia...

XXXIV. Las *herejías completamente nuevas* (otro Dios aparte del Creador, un dios-creador de origen inferior, etc.) quedan prejuzgadas por su *sola edad*.

XXXV. Refutando las dos «prescripciones» que los herejes podrían dirigir contra nuestra doctrina, se sostiene que:

- es *anterior* a todas, luego es *verdadera*,
- es *defendida* por los Apóstoles, luego la consideran *suya*.

XXXVI. Como final de la refutación, se invita a los herejes a *confrontarse con la fe de las iglesias apostólicas*, sobre todo con *la de Roma*, que comparten plenamente todas *las iglesias de África.*

Se hace un *resumen de esa fe*, que es siempre el fondo del que, a través de *la negación*, han nacido todas las herejías.

CONCLUSIÓN

XXXVII. Habiendo quedado probadas *la verdad de la fe / doctrina de la Iglesia* (pues viene de los Apóstoles) y la falsedad de la doctrina de los herejes (pues no viene de ellos), *queda probado que las Escrituras pertenecen a la Iglesia* y no a las herejías (objetivo fijado en 15, 4).

Esta conclusión se visualiza haciendo comparecer a *los Apóstoles*, dueños de las Escrituras, en trance de *dictar su testamento:* fijándose en la doctrina (idéntica / contraria), hacen *herederos* a unos y *desheredan* a otros.

(Luego queda probada como justa la decisión [tomada en 15, 3] de no admitir a los herejes en ninguna discusión sobre las Escrituras. Con todo lo dicho hasta aquí ha quedado desarrollado el *núcleo del tratado.* Lo que sigue viene a ser un *complemento.*)

IV. LOS HEREJES Y LAS ESCRITURAS (38-40)

XXXVIII. La *relación que media entre la Iglesia y las Escrituras* es radicalmente diversa de la que media entre los herejes y ellas.

De ahí deriva el *modo como cada uno trata las Escrituras:*
- *conservación* rigurosa / *manipulación* falsificadora.

(Todo cuanto se dice aquí sobre la manipulación de las Escrituras viene a desarrollar lo que fue apuntado en 17, 1-3.)

XXXIX. La facilidad con que los herejes manipulan las Escrituras no es algo insólito, tiene un ejemplo en lo que se hace con las escrituras profanas (= Virgilio, Homero).

XL. Al fondo de la acción de los herejes está *el diablo*, rival de Dios, que actúa de dos maneras en el espacio de la idolatría:

- remedando los *sacramentos cristianos* en los ritos religiosos de la idolatría,
- adaptando las *Escrituras cristianas* a la fe profana.

Por eso, *las herejías*, que pertenecen al mismo autor y a la misma actividad de la que viene la idolatría, *no difiere de la idolatría.*

V. LA CONDUCTA DE LOS HEREJES (41-43)

Del campo de las Escrituras, que hasta ahora ha centrado el debate, se pasa al campo de *la praxis.*

XLI. Se ofrece una *lista de abusos en el régimen interno* de los herejes:

- no diferencian entre fiel y catecúmeno, o entre fiel y pagano,
- subvierten la disciplina eclesiástica,
- dan la paz sin ningún discernimiento,
- orgullo en todos, atrevimiento en las mujeres,
- ordenaciones y promociones sin rigor.

XLII. Se hace un examen de *su ministerio de la palabra*, y se encuentran estos fallos:

- lo orientan más a destruir (pervertir a los fieles) que a construir (convertir a los paganos),
- emplean materiales provenientes de la destrucción de la verdad,
- varían a su arbitrio las doctrinas de sus fundadores,
- de todos modos, para ellos la discordancia de ideas, *el cisma*, constituye *su unidad.*

XLIII. Dejando el mundo interno de la secta, se hace un examen de *su vida hacia fuera:*

- *tratan con todo tipo de individuos* entregados a la curiosidad: magos, charlatanes, astrólogos, filósofos,
- llevan *una vida absolutamente libre.*

Tal tipo de vida es índice de *tal tipo de fe.*

PERORACIÓN

XLIV. *La verdadera fe cristiana* ha sido el tema central del tratado, pero ahora se avisa de que ése será también *el tema*

del juicio final: compareceremos ante el tribunal de Cristo para dar cuenta, ante todo, de *la fe*.

Con enorme sarcasmo, se imagina lo que entonces alegarán los herejes y lo que, con ironía, les responderá el Señor.

Como *epílogo*, se puntualiza la conclusión a la que se ha llegado *contra todas las herejías en general;* se promete responder, en el futuro, a algunas en particular.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones de las obras completas

OEHLER, F., *Tertulliani quae supersunt omnia* I-III, Lipsiae 1853-1854.

REIFFERSCHEID, A.-WISSOWA, G., *Tertulliani opera* I: CSEL 20, Vindobonae 1890.

HOPPE, H., *Tertulliani opera* II, 1: CSEL 69, Vindobonae 1939.

KROYMANN, A., *Tertulliani opera* II, 2: CSEL 70, Vindobonae 1942.

ID., *Tertulliani opera* III: CSEL 47, Vindobonae 1906.

Tertulliani opera I (Opera catholica, Aduersus Marcionem), II (Opera montanistica) : CCL 1-2, Turnholti 1954.

2. Ediciones del tratado

BINDLEY, T. H., *Tertulliani De praescriptione haereticorum, Ad martyras, Ad Scapulam*, edited with introductions and notes, Oxford 1893.

LABRIOLLE, P. DE, *Tertullien. De praescriptione haereticorum*, texte latin et traduction française, introduction et index, Paris 1907.

MARTIN, J., *Q. S. Fl. Tertulliani De praescriptione haereticorum; addito S. Irenaei Aduersus haereses libro III, 3-4* : Florilegium Patristicum 4, Bonn 1930.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J. N., *Q. S. Fl. Tertulliani libri De praescriptione haereticorum et Aduersus Praxean* : Scriptores christiani primaevi 2, Hagae Comitis 1946.

REFOULÉ, R. F., *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*. Introduction, texte critique et notes; traduction de P. de Labriolle : SC 46, Paris 1957.

3. Instrumentos de trabajo

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique (Des origines à Clément d'Alexandie et Tertullien), Paris 1975.

CLAESSON, G., *Index Tertullianeus* I-IV, Paris 1974-1975.

MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien*: vol. 4. *Répertoire lexicographique et tables*, Paris 1969.

MICHIELS, E., *Index uerborum omnium quae sunt in Tertulliani De praescriptione haereticorum*: Instrumenta Patristica 1, Steenbrugis 1959.

4. Estudios

ADAM, K., *Die Lehre von dem Heiligen Geist bei Hermas und Tertullian*, Theologische Quartalschrift 88 (1906) 36-61.

ID., *Der Kirchenbegriff Tertullians*. Eine dogmengeschichtliche Studie, Paderborn 1907.

ALCAIN, J.-A., *Las normas de lo cristiano en el «De praescriptione» de Tertuliano*, Compostellanum 35 (1990) 71-92.

ALCOVER, E., *«De praescriptione haereticorum» de Tertuliano. Estudio*, Estudios Eclesiásticos 75 (2000) 473-450.

ALÈS, A. D', *La théologie de Tertullien*, Brescia 1974 (= Paris 1905).

ALLIÈ, J. L., *L'argument de prescription dans le droit romain, en apologétique et en théologie dogmatique*, Ottawa 1940.

BADCOCK, F. J., *Le credo primitif d'Afrique*, Revue Bénédictine 45 (1933) 3-9.

BARNES, T. D., *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford ²1985.

BASTIAESEN, A. A. R., *Tertullian's argumentation in «De praescriptione haereticorum» 20, 1 ss.*, Vigiliae Christianae 31 (1977) 35-46.

BECK, A., *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte, Halle ²1967.

BENDER, W., *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961.

BIRLEY, A. R., *Persecutors and martyrs in Tertullian's Africa*, Bulletin of Institute of Archaeologie 29 (1992) 37-68.

BLACKMANN, E. C., *Marcion and his influence*, London 1948.

BLUM, G. B., *Der Begriff des Apostolischen im theologischen Denken Tertullians*, Kerigman und Dogma 9 (1963) 102-121.

BRAUN, R., *Deus Christianorum*. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris ²1977.

CALBOLI MONTEFUSCO, L., *La translatio e la praescriptio nei retori latini*, Hermes 103 (1975) 212-221.

CANTALAMESSA, R., *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo (Svizera) 1962.

CARDMAN, F., *Tertullian on doctrine and the development of discipline*, Studia Patristica 16, 2 (1985) 136-142.

CHARTIER, Ch., *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien*, Antonianum 10 (1935) 301-344, 499-536.

CULLMANN, O., *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris ²1948.

ID., *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963.

DANIÉLOU, J., *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958.

ID., *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978.

DECARIE, V., *Le paradoxe de Tertulllien*, Vigiliae Christianae 15 (1961) 23-31.

DEMOUGEOT, E., *Paganus, Mithra et Tertullien*, Estudia Patristica 3 (= TU 78) (1961) 354-365.

EVANS, E., *Tertullian's theological terminology*, Church Quarterly Review 277 (1944) 56-77.

EYNDE, D. VAN DEN, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique de trois premiers siècles*, Louvain 1933, 197-212.

FLESSEMAN-VAN LEER, E., *Tradition and Scripture in the early Church*, Assen 1954.

FONTAINE, J., *Sur un titre de Satan chez Tertullien: «Diabolus interpolator»*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38 (1967) 197-216.

FREDOUILLE, J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

GESSEL, W. M., *Der Ternar. Glaubensregel, Tradition und Sukzession nach De praescriptione haereticorum Tertullians*, en *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Bischof Josef Stimple*, St. Ottilien 1991, 139-154.

GEEST, L. E. L. VAN DER, *Le Christ et l'Ancient Testament chez Tertullien. Recherche terminologique*, Nijmegen 1972.

GRAMAGLIA, P. A., *Il linguaggio eresiologico in Tertulliano. L'approccio cattolico all'eresia*, Augustinianum 25 (1985) 667-710.

HAEGGLUND, B., *Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen*, Studia Theologica 12 (1958) 1-44.

HOPPENBROUWERS, A. M. H., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen 1961.

HUNTEMANN, U., *Tertulliani De praescriptione haereticorum libri analysis, cum appendice de Commonitorio Vincentii Lirinensis* : Collectanea Philosophico-Theologica cura Professorum Collegii Internationalis Sancti Antonii de Urbe edita, vol. II, Ad Claras Aquas 1924.

KARPP, H., *Schrift und Geist bei Tertullian*, Gütersloh 1955.

KELLY, J. N. D., *Early christian creeds*, London 1950.

ID., *Early christian doctrines*, London 1958.

KOSCHORKE, K., *Die polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978.

LABHARDT, A., *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, Museum Helveticum 17 (1960) 206-224.

LABRIOLLE, P. DE, *Tertullien jurisconsulte*, Nouvelle revue historique de droit français et étranger 30 (1960) 206-224.

ID., *L'argument de prescription*, Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses 11 (1906) 408-429, 497-514.

LODS, M., *Confesseurs et martyrs, succeseurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Neuchâtel 1958.

LUBAC, H. DE, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966.

MAISTRE, A.-P., *«Traditio». Aspects théologiques d'un terme de droit chez Tertullien*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 51 (1967) 617-643.

MARTINI, R., *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, Studia et documenta historiae et iuris 41 (1975) 79-124.

MATTEI, P., *Le schisme de Tertullien: essai de mise au point biographique et ecclésiologique*, en *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, Nice 1991, t. 2, 129-149.

METTE, H. J., *Curiositas*, en *Festschrift B. Snell*, München 1956, 227-235.

MICHAÉLIDÈS, D., *Foi, Écritures et Tradition, ou les «praescriptiones» chez Tertullien*, Paris 1969.

MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien* I-IV, Paris 1966-1969.

MOREL, V., *Le développement de la «disciplina» sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*, Revue d'Histoire Ecclesiastique 35 (1939) 243-265.

ID., *«Deductor omnis veritatis». Het vers Jo. 16, 13 bij Tertullianus*, Studia Catholica 16 (1940) 194-206.

ID., *Disciplina: le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 40 (1944-1945) 5-46.

MUNIER, Ch., *La tradition apostolique chez Tertullien*, L'Année Canonique 23 (1979) 175-192.

ID., *Les conceptions hérésiologiques de Tertullien*, Augustinianum 20 (1980) 257-266.

ID., *L'autorité de l'Église et l'autorité de l'Esprit d'après Tertullien*, Revue des Sciences Religieuses 58 (1984) 77-90.

NISTERS, B., *Tertullian. Seine Persönlichkeit und sein Schicksal*. Ein charakterologischer Versuch, Münster 1950.

NOERR, D., *Die Entstehung der longi temporis praescriptio*. Studien zum Einfluss der Zeit im Recht und zur Rechtspolitik in der Kaiserzeit, Köln und Opladen 1969.

O'MALLEY, T. P., *Tertullian and the Bible. Language, imagery, exegesis*, Nijmegen-Utrech 1967.

ORBE, A., *Estudios valentinianos* I-V, Roma 1955-1966.

ID., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.

ID., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988.

ID., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994.

OSBORN, E., *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge 1997.

PARTSCH, J., *Die longi temporis praescriptio im klassischen römischen Recht*, Leipzig 1906.

PERROUD, M., *La prescription théologique d'après Tertullien*, Montpellier 1914.

PETRÉ, H., *«Haeresis», «schisma» et leurs synonymes latins*, Revue des Études Latines 15 (1937) 316-319.

QUASTEN, J., *Tertullian and «traditio»*, Traditio 2 (1944) 481-484.

RESTREPO-JARAMILLO, J. M., *Tertuliano y la doble fórmula en el símbolo apostólico*, Gregorianum 15 (1934) 3-58.

ROBERTS, R. E., *The theology of Tertullian*, London 1924.

SCHLOSSMANN, S., *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 27 (1906) 251-275 - 407-430.

ID., *Praescriptiones und praescripta verba*, Leipzig 1907.

SCHOELLGEN, G., *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1984.

SERGÈNE, A., *Tertullien, De praescr. haer. 37, 4 et la longi temporis praescriptio*, en *Études offertes à J. Macqueron*, Aix-en-Provence 1970, 605-612.

SIDER, R. D., *Credo quia absurdum?*, The Classical World 73 (1980) 417-419.

STANTON, G. R., *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid mihi tecum est? and* τί ἐμοὶ καὶ σοί, Rheinisches Museum 106 (1973) 84-90.

STIRNIMANN, J., *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechtes und der Theologie*, Freiburg 1949.

UGLIONE, R., *«Regula-Disciplina» apud Tertullianum*, Latinitas 25 (1977) 260-265.

URIBARRI, G., *El argumento de prescripción en el «Aduersus Praxean»*, Estudios Eclesiásticos 71 (1996) 215-228.

VAGIGLIO, E., *Le antiche versioni latine del Nuovo Testamento*, Napoli 1985.

VELLICO, A. M., *La rivelazione e le sue fonti nel «De praescriptione haereticorum» di Tertulliano*, Roma 1935.

VITTON, P., *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma 1924.

WALTZING, J.-P., *Tertullien, Apologétique*. Commentaire analytique, grammatical et historique, Paris 1984 (= 1931).

WASZINK, J. H., *Q. S. F. Tertulliani De anima*. Edited with introduction and commentary, Amsterdam 1947.

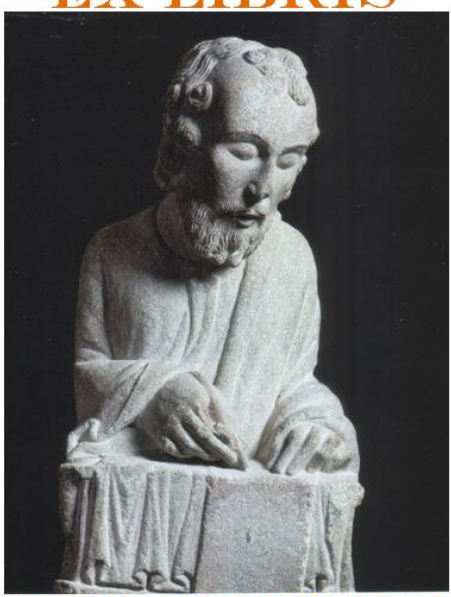
WELTIN, E. G. *Quid Athenae et Hierosolymis?*, Classical Journal 5 (1956) 153-161.

WILLIAMS, B., *Tertullian's Paradox*, en A. FLEW - A. MAC INTYRE (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 187-211.

WITTE, L. DE, *L'argument de prescription et Tertullien*, Collectanea Mechliniensa 25 (1936) 239-250.

WOELFL, K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma 1960.

* EX LIBRIS *



ARMAUIRUMQUE

"Prescripciones" contra todas las herejías

Texto, traducción y notas

DE PRAESCRIPTIONIBUS ADUERSUS HAERESES OMNES

I CSEL
187 CCL
SC

I. 1. Condicio praesentium temporum etiam hanc admonitionem prouocat nostram: non oportere nos mirari super haereses istas, siue quia sunt, futurae enim pronuntiabantur, siue quia fidem quorundam subuertunt, ad hoc enim sunt ut fides habendo temptationem haberet etiam probationem.

2. Vane ergo et inconsiderate plerique hoc ipso scandalizantur quod tantum haereses ualeant. Quantum si non ualerent, non fuissent. 3. Cum quid sortitum est ut omnimodo sit, sicut causam accipit ob quam sit, sic uim consequitur per quam sit nec esse non possit. 1 CSEL

II. 1. Febrem denique, inter ceteros mortiferos et cruciarios exitus erogando homini deputatam, neque quia est

5-6. Cf. 1 Tm 4, 1; 2 P 2, 1 ; 3, 3; *Praes.* 4, 1; 29, 6; 36, 6; 44, 3.

1-2. Incipit de praescriptione haereticorum. Lege feliciter *A*, De Praescriptione haereticorum. Incipit eiusdem *P*, Incipit liber eiusdem de praescriptionibus haereticorum *X*, Incipit eiusdem liber de praescriptionibus haereticorum *F*, De praescriptionibus haereticorum *N L B Gel Pam*, De praescriptione haereticorum *Rig*. 3. condicio *A R B edd.*, condicionem *P X* temporum] fratres *add. B Krm*. 3-4. ammonitionem *P R B Gel*. 5. haeresis *A* pronuntiabantur] praenuntiabantur *A*, praenuntiabuntur *X*. 7. haberet] habeat *C*. 9. inconsiderate] inconsiderato *A*. 10-11. si <non ualerent> non fuissent *Thö. (III. 39-41) Krm*, si non fuissent *A X R¹ Rig Diuion.*, non ualerent si non fuissent *B Gel*, sint *P R¹ Pam*, sint fuissent *R¹mg*. 11. cum quid *A N X F Pam Rig*, cum quod *P R B Gel*, quasi *L* ut *A P B Pam Rig, om. N X R Gel*. 12. sicut *om. A Rig Oehl* sic *P R B Pam Gel*, haec *A N X Rig Oehl*, hac et *Krm*, hic *L*. 13. nec *X R B*, ne *P Gel Pam Rig Oehl, des. in A*. 14. ceteros *om. A*. 14-15. cruciatorios *C*. 15. aegrotando hominem *A*.

«PRESCRIPCIONES» CONTRA TODAS LAS HEREJÍAS

I. INTRODUCCIÓN (praefatio) (1-14)

LAS HEREJÍAS

Justificación de las herejías

I. 1. La condición de los tiempos presentes nos obliga incluso a hacer esta advertencia: no debemos admirarnos de estas herejías, ni de que existan, pues estaba anunciado que iban a existir[1], ni de que arruinen la fe de algunos, pues para esto existen, precisamente, para que la fe, teniendo la tentación, tenga también la prueba.

2. Por tanto, en vano e irreflexivamente se escandalizan[2] muchos de que las herejías puedan tanto. Si no pudiesen tanto, no existirían. 3. Cuando la suerte ha decidido que algo exista plenamente, lo mismo que recibe la naturaleza por la cual es lo que es, así obtiene también la fuerza mediante la cual existe y no puede no existir.

Reacción ante el poder de las herejías

II. 1. En una palabra, de la fiebre –destinada, entre los demás mortíferos y dolorosos desenlaces, a matar al hombre–

1. Cf. 1 Tm 4, 1; 2 P 2, 1; 3, 3.

2. En los tres primeros capítulos de este tratado aparecen varias veces el verbo «*scandalizare*» y el sustantivo «*scandalum*», que es un término griego (σκάνδαλον) tomado de la Biblia. Tertuliano no ha buscado su traducción latina, a diferencia de lo que ha hecho en otros casos, por ejemplo: *apostoli* = *missi* (*Praes.* 20, 4), *catechumeni* = *audientes* (*Paen.* 6, 15), *soter* = *salutificator* (*Res.* 47, 15). Otros autores africanos más puristas, como Arnobio y su discípulo Lactancio, han buscado una traducción latina: *offensaculum*, *offensio*, *offensa*. Si en los capítulos iniciales de este tratado el término «*scandalum*» comienza a ser relacionado con el mundo de la herejía, más adelante (*Marc.* III, 1, 1) es ya equivalente a herejía. Para los Padres la herejía será el *scandalum* por excelencia y, cuando llegue la herejía arriana, éste será el término técnico para designarla. Cf. G. STAEHLIN, *Skandalon. Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs*, Gütersloh 1930, 304 ss. y 373 ss.

miramur, est enim, neque quia erogat hominem, ad hoc enim est. 2. Proinde haereses, ad languorem et interitum fidei productas, si expauescimus hoc posse, prius est ut expauescamus hoc eas esse quae, dum sunt, habent posse et, dum possunt, habent esse.

3. Sed enim febrem, ut malum et de causa et de potentia sua, ut notum est, abominamur potius quam miramur et quantum in nobis est praecauemus, non habentes abolitionem eius in nostra potestate. 4. Haereses uero mortem aeternam et maioris ignis ardorem inferentes, malunt quidam mirari quod hoc possint, quam deuitare ne possint, cum habeant deuitandi potestatem.

5. Ceterum nihil ualebunt, si illas tantum ualere non mirentur. Aut enim dum mirantur in scandalum submi-
nistrantur, aut quia scandalizantur, ideo mirantur, quasi
quod tantum ualeant ex aliqua ueniat ueritate.

6. Mirum scilicet ut malum uires suas habeat, nisi quod haereses apud eos multum ualeant qui in fide non ualent. 7. In pugna pugilum et gladiatorum plerumque non quia fortis est uincit quis aut quia non potest uinci, sed quoniam ille qui uictus est nullis uiribus fuit: adeo idem ille uictor bene ualenti postea comparatus, etiam superatus recedit. 8. Non aliter haereses de quorundam infirmitatibus habent quod ualent, nihil ualentes si in bene ualentem fidem incurrant.

III. 1. Solent quidem isti miriones etiam de quibusdam personis ab haeresi captis aedificari in ruinam: 2. 'quia

27. Cf. Mt 7, 26.

1. mirabimur *P* aegrotat *A*. 3. hoc *A Oehl Rau Krm*, hoc eas *P X R B Gel Pam Rig Prsch*. 4. expauescamus] expauescamur *X*, expauescantur *C*. 7. ut notum est *P R B edd.*, notum est *X*, notum *Krm*. 10. inferentes *A P X*, inferenteis *R B Gel Pam Rig*. 11-12. quam deuitare ne possint *om. A*. 13. ualebunt] ualebit *A Krm*. 15-16. quasi quod *Rig (Oehl Prsch Rau Krm)*, quod quasi *A*, quod quam si] *X F*, quod quam sed *L*, quod quia *N*, quod *P R B Gel Pam*. 16. ex *A N X Rig*, quasi ex *P R B Gel Pam* ueniat ueritate *A Rig*, ueniant ueritate *N X*, ueritate ueniant *P R B Gel Pam*. 17. habeat] habeant *L F*. 18. ualeant *A Pam Rig*, ualent *P R B Gel*, ualet *N X*. 19. ualent] parum ualent *C*. 20. quis aut (autem *X*) quia non potest uinci *om. A*. 21. quoniam] quomodo *L F*. 22. uictor] uicto *A* ualenti *A X R B*, ualente *P*. 26. miriones *P X R Diuion.*, infir ..... *A*, infirmiores *Rig Oehl Prsch Martin*. 27. ab haeresi] ad haeresis *A*, ad haeresi *L*, ad haereses *Rau*.

no nos admiramos de que exista, pues existe, ni de que mate al hombre, pues para esto existe. 2. Por tanto, si nos espantamos de que las herejías –aparecidas para causar la languidez y la muerte de la fe– puedan esto, primero tendríamos que espantarnos de que sean esto, pues mientras existen, tienen poder, y mientras pueden, tienen existencia.

3. Ahora bien, la fiebre –en cuanto es un mal ya por su naturaleza, ya por su potencia, como es sabido–, la abominamos más que nos admiramos de ella y, en cuanto depende de nosotros, la evitamos, pues no tenemos su abolición en nuestro poder. 4. Sin embargo, las herejías –que causan la muerte eterna y el ardor de un fuego mayor–, algunos prefieren admirarse de que puedan esto a evitar que lo puedan, aun teniendo el poder de evitarlo.

5. Por lo demás, las herejías no podrán nada si ellos no se admiran de que ellas puedan tanto. Pues o se admiran y, mientras se admiran, son ocultamente conducidos hacia el escándalo, o porque se escandalizan, por eso mismo se admiran, como si el que puedan tanto provenga de alguna verdad.

6. Es sorprendente[3], sin duda, que el mal tenga fuerzas propias; sólo que las herejías pueden mucho en aquellos que no son fuertes en la fe. 7. En el combate de los púgiles y de los gladiadores, la mayoría de las veces alguien vence no porque sea fuerte o porque no pueda ser vencido, sino porque quien ha sido vencido carecía de fuerzas: por eso, aquel mismo vencedor, enfrentado después a uno que es vigoroso, incluso se retira vencido. 8. No de otro modo, las herejías sacan poder de las debilidades de algunos, no pudiendo nada si se encuentran con una fe vigorosa.

Las defecciones de cristianos «ejemplares»

III. 1. Es verdad que estos papanatas suelen edificarse para su ruina[4] hasta de que ciertas personas hayan sido captadas por

3. Aquí se ha elidido «*est*» luego de «*mirum*», y lo mismo ocurre más adelante (3, 3). Es tan frecuente la elisión del verbo «*esse*» en Tertuliano que viene a ser un tic de estilo. Cf. H. HOPPE, *Syntassi e stile in Tertulliano*, Brescia 1985, 257-258; E. LOFSTEDT, *Zur Sprache Tertullians*, Lund 1920, 57.

4. Cf. Mt 7, 26.

illa uel ille fidelissimi et prudentissimi et usitatissimi in ecclesia in illam partem transierunt'.

3. Quis hoc dicens non ipse sibi respondet neque prudentes neque fideles neque usitatos aestimandos quos haereses potuerint demutare? Et hoc mirum, opinor, ut probatus aliqui retro postea excidat?

4. Saul, bonus prae ceteris, liuore postea euertitur. Dauid uir bonus *secundum cor Domini*, postea caedis et stupri reus est. Salomon omni gratia et sapientia donatus a Domino, ad idololatriam a mulieribus inducitur. Soli enim Dei Filio seruabatur sine delicto permanere.

5. Quid ergo si episcopus, si diaconus, si uidua, si uirgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit?

7. Cf. 1 S 9, 2; 18, 10 ss. ; Ps. CYPRIANUS, *Ad Nouatianum* 14 (CSEL 3/3, 64). 8-9. Cf. 1 S 13, 14; Hch 13, 22; HIERONYMUS, *Epist.* 22, 12 (CSEL 54, 159). 9-10. Cf. 1 R 3, 9 ss.; 11, 4 ss. 10-11. Cf. Hb 4, 15; 1 P 2, 22.

1. et (*prius*) *om. B* usitatissimi R^1mg R^2B *edd.*, uetustissimi *A N X* R^1, uetussimi *P*. 3. respondet *A edd.*, respondit *P X R B*. 4. existimandos *N*. 5. haereses (e *ex* i *fec. m. 1. in A*) *A R B*, haeresis *P X* potuerint *A P L R B edd.*, potuerit *X F*. 6. aliqui *A X Rtg*, aliquis *P L F R Gel Pam*. 7. ceteris *A N R B*, ceteros *P X* liuore *A*. 9. Solomon *A*, Salomon *rell*. 10. idololatriam R^1B *edd.*, idolatriam *A P X* R^1. 11. seruabatur] seruatus sine *X*. 13. a regula] e regula *A Krm*.

la herejía: 2. 'porque aquélla o aquél, fidelísimos y prudentísimos y sumamente asiduos en la iglesia[5], se han pasado a aquella facción'.

3. ¿Quién que dice esto no es capaz de responderse él mismo que aquellos a quienes las herejías han sido capaces de cambiar no deben ser tenidos ni por prudentes ni por fieles ni por asiduos? ¿Pero es sorprendente –pienso yo– que alguien aprobado en el pasado sucumba[6] después?

4. Saúl, bueno más que los demás, es arruinado después por la envidia[7]. David, varón bueno *según el corazón de Dios*[8], se hace después reo de homicidio y estupro. Salomón, agasajado por el Señor con toda gracia y sabiduría[9], es inducido por las mujeres a la idolatría[10]. Pues sólo al Hijo de Dios estaba reservado permanecer sin delito[11].

5. Por tanto, ¿qué pasa si un obispo, si un diácono, si una viuda, si una virgen[12], si un doctor[13], si incluso un már-

5. La asamblea o reunión de los primeros cristianos para celebrar el culto.

6. Traduzco así porque *excidat* = *succidat*. Así también en *Pat.* 8, 1; *Pud.* 20, 3 (= Hb 6, 6).

7. Cf. 1 S 9, 2; 18, 10 ss.

8. Cf. 1 S 13, 14; Hch 13, 22.

9. Cf. 1 R 3, 9 ss.

10. Cf. 1 R 11, 4 ss. Estos ejemplos de Saúl y Salomón los vuelve a emplear para rebatir el reproche de *mobilitas* que los marcionitas hacían al Creador por sus actitudes pretendidamente contradictorias con ciertos personajes de la historia de Israel: cf. *Marc.* II, 23, 1.

11. Cf Hb 4, 15; 1 P 2, 22. Como otras veces (*Apol.* 7, 8; *Cast.* 7, 2), Tertuliano emplea «*seruare*» en vez de «*reseruare*». Sobre la ausencia de pecado en Dios y, consecuentemente, en Cristo, ver otros textos: *Orat.* 7, 1; *Marc.* II, 6, 4 y V, 14, 1; *An.* 41, 3; *Carn.* 16, 4. Esta era doctrina común entre los Padres de la antigua Iglesia: JUSTINO, *Diálogo* 17, 1; 17, 3; 110, 6 (PG 6, 512, 513 y 729); CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo* I, 2, 1, 2 (FuP 5, 74); *Stromata VII*, XII, 72, 1 (SC 428, 224).

12. En las primeras comunidades cristianas se prestaba una especial atención a las viudas. De entre ellas surgió pronto un grupo especial, el *ordo uiduarum*, que se obligaba a una vida cristiana más exigente y asumía unas ciertas funciones en la comunidad. La jerarquía eclesiástica fijaba las condiciones para entrar en el *ordo uiduarum* (1 Tm 5, 3-5. 9-10; Tt 2, 3-5). Hacia el 215, Hipólito de Roma, en su *Traditio apostolica* (10), precisa que el rito de admisión no constituía una verdadera *ordinatio*. Tertuliano destaca alguna vez el puesto de honor que tenían las viudas en la Iglesia (*Cast.* II, 2; *Virg.* 9, 6). Se sabe que, en ocasiones, se admitía en el grupo a mujeres jóvenes, hubieran estado casadas o no: Ignacio de Antioquía (*Smyrn.* 13, 1) habla de unas vírgenes llamadas viudas, y Tertuliano, en polémica contra los «psíquicos» (*Virg.* 9, 2), denuncia el caso de una virgen colocada en el *uiduatus* cuando aún no tenía veinte años. Existía también otro grupo especial: las vírgenes. Estas eran mujeres que renun-

Ideo haereses ueritatem uidebuntur obtinere? 6. Ex personis probamus fidem, an ex fide personas? Nemo est sapiens nisi fidelis, nemo maior nisi christianus, nemo autem christianus nisi qui ad finem usque perseuerauerit. 91 C

7. Tu, ut homo, extrinsecus unumquemque nosti, 191 CL
putas quod uides, uides autem quousque oculos habes. *Sed*

2-3. Cf. 1 Co 3, 18. 4. Cf. Mt 10, 22.

2-3. est sapiens *A P*, sapiens est *X R B Gel Pam Rig*. 3. nisi (*prius*) *B Gel Pam Rig Krm* nemo *codd*. nisi (*posterius*) *A P X C R Pam Rig*, nemo *B Gel*. 3-4. nemo autem christianus *om. P*. 6. uides autem *om. A*.

tir[14] se aparta de la regla[15]? ¿Parecerá, por eso, que las herejías ganan verdad? 6. ¿Juzgamos la fe por las personas o a las personas por la fe? Nadie es sabio si no es creyente[16], nadie es mayor si no es cristiano, pero nadie es cristiano sino quien habrá perseverado hasta el final[17].

7. Tú, como hombre, conoces a cada uno por fuera: juzgas por lo que ves, y ves hasta donde alcanzan tus ojos. *Pero*

ciaban al matrimonio y que, aun permaneciendo en la familia, llevaban una vida ascética. No pronunciaban ningún voto ante la Iglesia, ni manifestaban su estado de vírgenes con algún distintivo externo. A diferencia de las viudas, las vírgenes no asumían ninguna función en la iglesia. Ni unas ni otras constituían un verdadero *ordo ecclesiasticus*; por eso Tertuliano, en nuestro texto, las distingue claramente de los obispos y los diáconos. Cf. K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907, 63-65; J. VITEAU, *L'institution des diaconesses et des veuves*, Revue d'Histoire Ecclesiastique 22 (1926) 513-537; L. BOPP, *Das Witwentum der alten Kirche*, Regensburg 1960; P.-Th. CAMELOT, *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris 1944; F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949; M. OLPHE-GALLIARD, *La virginité consacrée dans l'occident latin*, en *La chasteté*, Paris 1953, 71-90.

13. Aquí, lo mismo que en *Praes.* 14, 2, *doctor* (*didáskalos*) no es un fiel que enseña las letras profanas (como los *ludimagistri* de *Idol.* 10, 1), sino un laico con la misión de enseñar la doctrina cristiana. Así que, al no pertenecer a la jerarquía eclesiástica, es colocado lejos del *diácono* y junto al *mártir*. También los obispos y los presbíteros ejercían esa enseñanza. Poco a poco se fue afirmando su monopolio, hasta que se hizo efectivo a mediados del siglo III. Cipriano será el *doctor* por excelencia, e incluso *doctor et martyr*, con una yuxtaposición de términos que ilumina retrospectivamente esa tercera pareja de nuestro texto. Cf. U. NEYMEYR, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*, Leiden 1989.

14. Tertuliano aún no distingue específicamente entre *martyr* y *confessor*. En él, el término «*confessor*» no parece tener el significado técnico que tendrá en Cipriano: aquél que, a diferencia del mártir condenado a muerte, espera todavía el proceso o es condenado a penas menos graves. Así que Tertuliano denomina *martyres* incluso a aquellos que están en prisión esperando el suplicio (cf. *Mart.* 1, 6; *Ux.* II, 4, 2). Habitualmente adopta el término «*martyrium*» para significar la condena a muerte ya ejecutada, que es lo que constituye mártir al cristiano, aunque el martirio comprenda todos los sufrimientos padecidos desde el momento del arresto. Sin embargo, en algunos textos usa ese término para referirse a cristianos arrestados y soltados tras cumplir una pena que no les había condenado a muerte; en tal caso, ésos adquirían un especial prestigio en la comunidad cristiana y hasta podían alcanzar el episcopado «ex martyrii praerogativa» (cf. *Val.* 4, 1; *Prax.* 1, 4; *Pud.* 22, 2). Sobre el uso de «*martyr*» y «*martyrium*», «*confessor*» y «*confessio*» en Tertuliano, cf. H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen 1961, 7-46. Sobre la significación de mártires y confesores en aquellos tiempos de persecución, cf. M. LODS, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Neuchâtel 1958.

15. Se refiere a la regla de fe. Sobre este tema, ver la nota 133 del cap. 13 y el cap. 9 de la introducción al tratado.

16. Cf 1 Co 3, 18.

17. Cf Mt 10, 22.

oculi, inquit, *Domini alti. Homo in faciem, Deus in praecordia contemplatur.* 8. Et ideo *cognoscit Dominus qui sunt eius*, et *plantam quam non plantauit eradicat*, et de primis nouissimos ostendit et uentilabrum in manu portat ad purgandam aream suam. 9. Auolent quantum uolunt paleae leuis fidei quocumque adflatu temptationum, eo purior massa frumenti in *horrea* Domini reponetur.

10. Nonne ab ipso Domino quidam discentium scandalizati deuerterunt? Nec tamen propterea ceteri quoque discedendum a uestigiis eius putauerunt, sed qui scierunt illum uitae esse Verbum et a Deo uenisse, perseuerauerunt in comitatu eius usque ad finem, cum illis si uellent et ipsi discedere placide obtulisset. 11. Minus est et si Apostolum eius aliqui, Phygelus et Hermogenes et Philetus et Hymenaeus, reliquerunt; ipse traditor Christi de Apostolis fuit.

12. Miramur de ecclesiis eius si a quibusdam deseruntur, cum ea nos ostendunt christianos quae patimur ad

1-2. 1 S 16, 7. 2-3. 2 Tm 2, 19; Mt 15, 13. 3-4. Cf. Mc 10, 31. 4-5. Cf. Mt 3, 12; Lc 3, 17. 7. Cf. Mt 13, 30. 8-9. Cf. Jn 6, 60. 66. 10-11. Cf. Jn 6, 68; 13, 3. 12-13. Cf. Jn. 6, 67. 13-15. Cf. 2 Tm 1, 15; 2, 17; 1 Tm 1, 20. 18. Cf. 1 P 2, 21; 4, 13.

2. et ideo cognoscit *P X R B*, et ideo contemplatur et ideo cognoscit *A Oehl.* 10. discedendum] discedere *X* sciuerunt *X*. 12. illis *A R*^{1} *B Gel Pam Rig*, illi *P X R*^{1}, ille *R*^{1}*mg* ipsi *A X Pam Rig*, ipsis *P R B Gel.* 13. et si *A Lofs. Thö. Krm*, si et *P X R B edd.*, si *N*.

los ojos del Señor –dice [la Escritura]– *son profundos. El hombre mira a la cara, Dios al corazón*[18]. 8. Y por eso, *conoce el Señor a los suyos*[19] y *arranca la planta que no ha plantado*[20], y de los primeros hace los últimos[21], y lleva en la mano el bieldo para limpiar su era[22]. 9. Vuelen cuanto quieran, a cualquier viento de tentaciones, las pajas de la fe inestable, tanto más limpio será depositado el montón de trigo en *los graneros* del Señor[23].

10. ¿Acaso algunos discípulos no se apartaron, escandalizados, del Señor mismo[24]? Y, sin embargo, no por eso pensaron también los otros que había que separarse de sus huellas, sino que quienes sabían que él era el Verbo de vida y que había venido de Dios perseveraron en su compañía hasta el final[25], aun cuando él, sin turbarse, les había ofrecido que, si querían, también ellos podían irse[26]. 11. Tiene poca importancia que algunos, Figelo y Hermógenes y Fileto e Himeneo, hayan abandonado a su Apóstol[27]: el mismo que entregó a Cristo fue uno de los Apóstoles.

12. ¿Nos vamos a admirar de que sus iglesias sean abandonadas por algunos, cuando todas esas cosas que padecemos a

18. 1 S 16, 7.
19. 2 Tm 2, 19.
20. Mt 15, 13.
21. Cf Mc 10, 31.
22. Cf Mt 3, 12; Lc 3, 17.
23. Cf. Mt 13, 30.
24. Cf. Jn 6, 60. 66.
25. Cf. Jn 6, 68; 13, 3. Pocas veces emplea Tertuliano el término «*uerbum*» para designar a Cristo: aquí, más adelante (*Praes.* 13, 2 y 3), tres veces en *Apol.*, una vez en *Iud.* y quince en *Carn.* O sea, siempre en escritos de su primera época. Después acaba prefiriendo «*sermo*» a «*uerbum*». Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, Paris ²1977, 268-272; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 1, Paris 1966, 69-72; y la nota 135 del cap. 13.
26. Cf. Jn 6, 67.
27. Cf 2 Tm 1, 15; 2, 17; 1 Tm 1, 20. Parece que los cristianos de la provincia romana de Asia abandonaron a Pablo durante su proceso en Roma o incluso en el momento de su arresto. Con amargo desengaño, el Apóstol (en 2 Tm 1, 15) menciona a dos en particular, *Figelo* y *Hermógenes*, que debían de ser personajes destacados e influyentes y de los que él habría esperado otro comportamiento. En la misma carta, un poco más adelante, Pablo condena a quienes sustituyen el Evangelio por especulaciones humanas, como, por ejemplo, *Himeneo* y *Fileto*. De Fileto no tenemos noticias; Himeneo parece haber sido colaborador de Pablo y Timoteo en Éfeso y es nombrado en 1 Tm 1, 20: su vida relajada le ha arrastrado hasta la blasfemia contra lo que era más santo para la comunidad, por lo que el Apóstol ha tenido que entregarlo a Satanás.

exemplum ipsius Christi? 13. *Ex nobis*, inquit, *prodierunt sed non fuerunt ex nobis; si fuissent ex nobis permansissent utique nobiscum.*

IV. 1. Quin potius memores simus tam dominicarum pronuntiationum quam apostolicarum litterarum, quae nobis et futuras haereses pronuntiauerunt et fugiendas praefinierunt et, sicut esse illas non expauescimus, ita et posse id propter quod effugiendae sunt non miremur.

2. Instruit Dominus multos esse uenturos *sub pellibus ouium rapaces lupos*. 3. Quaenam istae pelles ouium nisi nominis christiani extrinsecus superficies? Qui lupi rapaces nisi sensus et spiritus subdoli, ad infestandum gregem Christi intrinsecus delitescentes? 4. Qui pseudoprophetae sunt nisi falsi praedicatores? Qui pseudoapostoli nisi adulteri euangelizatores? Qui antichristi, interim et sem- 19 CCL 6 CSEL

1-3. 1 Jn 2, 19; cf. CYPRIANUS, *De unitate Ecclesiae* 9 (PL 4, 5-07); *Epist.* 59, 7, 3; 69, 1, 3 (CCL 36, 349, 471). 5-7. Cf. 1Tm 4, 1; Tt 3, 10; 2 P 2, 1; 3, 3. 17. 9-10. Cf. Mt 7, 15. 10-11. Cf. VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium* 25 (PL 50, 672 s.). 13-14. Cf. 1 Jn 4, 1. 14. Cf. 2 Co 11, 13. 15. Cf. 1 Jn 2, 18.

---

6. pronuntiauerunt *A X Krm*, praenuntiauerunt *rell.* fugendas *P.* 7. et (*prius*) *A Rig Krm*, ut *rell.* 8. effugiendae *A Krm*, fugiendae *rell.* 9-10. pellibus] pelle *A.* 10. istae *A*, istae sunt *rell.* 12. infestandum *P F R B edd.*, infestam dum *A*, inuestigandum *X* delitescentes *A X R B edd.*, delitiscentes *P.*

ejemplo de Cristo mismo demuestran que somos cristianos[28]? 13. *De entre nosotros* –dice [la Escritura]– *salieron, pero no eran de los nuestros; si hubieran sido de los nuestros, habrían permanecido, ciertamente, con nosotros*[29].

Avisos del Señor y de los Apóstoles contra las herejías

IV. 1. Acordémonos, más bien, de las declaraciones del Señor[30] y de los escritos de los apóstoles[31], que nos anunciaron que habría herejías y de antemano nos mandaron[32] huir de ellas[33], y, así como no nos espantamos de que existan, tampoco debemos admirarnos de que puedan todo eso por lo que hay que huir de ellas.

2. El Señor nos enseña que vendrán muchos *lobos rapaces bajo pieles de ovejas*[34]. 3. ¿Qué son estas pieles de ovejas sino la apariencia exterior[35] del nombre cristiano? ¿Qué son los lobos rapaces sino las mentes y los espíritus astutos que se esconden dentro para devastar la grey de Cristo? 4. ¿Quiénes son los pseudoprofetas sino los falsos predicadores[36]? ¿Quiénes son los pseudoapóstoles sino los falsos evangelizadores[37]? ¿Quiénes son

28. Cf 1 P 2, 21; 4, 13.

29. 1 Jn 2, 19.

30. La expresión «*dominicarum pronuntiationum*» parece tomada del mundo jurídico, donde se entendía por *pronuntiatio* el fallo o sentencia del juez. Al emplear este término, Tertuliano quiere subrayar el valor de *autoridad* sobrenatural que tienen para un cristiano las palabras del Señor. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 462.

31. '*Litterae*», equivalente latino de γράμματα, sirve para designar los escritos santos. En *Praes.* 36, 5, se distingue entre *euangelicae litterae* y *apostolicae litterae*.

32. El latin tardío ha desarrollado mucho la prefijación en *prae-*, y Tertuliano se destaca particularmente por este uso. Aquí encontramos «*praefinio*»; pero más adelante aparecen otros ejemplos: «*praefiguro*», «*praeiudico*», «*praemoneo*», etc. Cf. F. CHAPOT, *La préverbation en «prae» chez Tertullien*, Recherches Augustiniennes 29 (1996) 75-89.

33. Cf. 1 Tm 4, 1; Tt 3, 10; 2 P 2, 1; 3, 3. 17.

34. Cf. Mt 7, 15.

35. El adverbio «*extrinsecus*» está aquí actuando de adjetivo, lo que ocurre ya en Lucrecio (*De rerum natura* 1, 1055). Según ha observado Waszink (comentando *De anima* 6, 3: p. 136), cuando Tertuliano usa los adverbios como adjetivos, los coloca antes del sustantivo para enfatizar su función adjetival. Otros ejemplos: *Orat.* 25, 1; *Val.* 18, 2; *Cast.* 1, 1; *Pal.* 1, 1.

36. Cf 1 Jn 4, 1. Sobre esta interpretación de Tertuliano, cf. G. OTRANTO, *Matteo* 7, 15-16 a e *gli ψευδοπροφῆται nell'esegesi patristica*, Vetera Christianorum, 6 (1969) 33-45 (39).

37. Cf. 2 Co 11, 13. «*Adulter*» tiene aquí el sentido figurado de no-verdadero o falso (cf. *Prax.* 2, 2), lo mismo que en *Praes.* 6, 2; 34, 8; *Nat.* 1, 16, 2; *Marc.* 1, 27,

per, nisi Christi rebelles?

5. Hoc sunt haereses, non minus nouarum doctrinarum peruersitate Ecclesiam lacessientes, quam tunc antichristus persecutionum atrocitate persequetur, nisi quod persecutio et martyras facit, haeresis apostatas tantum.

6. Et ideo haereses quoque oportebat esse ut probabiles quique manifestarentur, tam qui in persecutionibus steterint quam qui ad haereses non exorbitauerint.

7. Neque eos probabiles intellegi iubet qui in haeresin fidem demutant, sicut ex diuerso sibi interpretantur quia dixerit alibi: *omnia examinate, quod bonum est tenete*. Quasi non liceat, omnibus male examinatis, in electionem alicuius mali impingere per errorem.

6-7. Cf. 1 Co 11,19; *Praes.* 30,4; 39,1. 7; *Herm.* 1,1; *Marc.* V, 8, 3; *Val.* 5, 2; *An.* 3, 1; *Res.* 40, 1; 63, 8; *Prax.* 10, 8; CYPRIANUS, *De unitate Ecclesiae* 10 (PL 4, 507); VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium* 20 (PL 50, 665). 11-12. 1 Ts 5, 21.

---

2. non minus nouarum *Krm*, no.....um *A*, non minus *P R B edd.*, nihilominus *X F*, nihil hominus *L*, hunc iam *Martm.* 3. lacessientes *A Krm*, laecessentes *rell.* 5. martyras *A C edd.*, martires *P X R B.* 8. exorbitauerint *A N R³ B edd.*, exorbitauerunt *P X R¹.* 9. Neque *A*, neque enim *rell.*, ne quem *Krm* probabiles *A edd.*, probatos *P X R B* iubet *A N R³ B Rig*, iuuet *P R¹ Krm*, iuuat *X R¹mg Gel Pam.* 10. demutant *P X R B edd.*, mutam *N*, demutatur *L F*, demutantes *A Rau*, demutantes... *Krm.* 11. dixerit *A Oehl Krm*, dixit *P X R B edd.* examinate] exanimate *A P.* 12. non liceat *A P L F R B edd.*, liceat non *X* examinatis] exanimatis *P.* 12-13. in electionem *A B edd.*, in electione *Bmg*, iniectione *P X R.*

los anticristos, ahora y siempre, sino los que se rebelan contra Cristo[38]?

5. Esto son las herejías que acosan a la Iglesia con la perversidad de sus nuevas doctrinas no menos que la perseguirá el anticristo con la atrocidad de sus persecuciones; con la diferencia de que la persecución hace mártires, mientras que la herejía sólo hace apóstatas[39].

6. Y por esto era necesario que existiesen también las herejías, para que se pusiesen de manifiesto los dignos de aprobación[40], tanto los que se hubieren mantenido firmes en la persecución como los que no se hubieren desviado hacia las herejías.

7. Y no manda [el Apóstol] que sean considerados dignos de aprobación quienes cambian su fe en herejía, como interpretan en interés propio los adversarios[41], por cuanto haya dicho en otro lugar: *Examinad todas las cosas, retened lo que es bueno*[42]. Como si no fuese posible, tras haber sido mal examinadas todas las cosas, incurrir por error en la elección de algún mal.

4; *Pud.* 10, 12. También puede significar: falsificador (*Praes.* 17, 2), como «*adulterator*» (*Carn.* 19, 1); lo mismo que «*adulterium*» puede significar: falsificación (*Praes.* 18, 3). Las palabras de esta familia, de un uso muy frecuente en Tertuliano, tienen tanto el sentido propio (cf. *Pud.* 4, 2; *Mon.* 11, 2) como el sentido figurado.

38. Cf. 1 Jn 2, 18.

39. Tertuliano ha tomado este término del griego a través de las traducciones de la Biblia, donde significa: *aquel que reniega de Dios*. Aun manteniendo esta significación general, el Africano tiende a aplicar este término a los herejes, como ya empieza a hacer en este texto. Cf. H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, 66-67.

40. Cf 1 Co 11, 19. El δόκιμοι del texto paulino, traducido por «*probati*» en la Itala y en la Vulgata, aparece aquí traducido por «*probabiles*»: cf. también *Praes* 5, 3. 5; *Marc.* V, 8, 3; *An.* 3, 1; *Res.* 63, 8. Esta afirmación de Pablo (1 Co 11, 19) tiene, en su contexto, un alcance limitado: sin ninguna relación con las divisiones de la comunidad de Corinto denunciadas precedentemente (1, 10-17), se refiere al correcto desarrollo del ágape eucarístico. Sin embargo, la primera literatura patrística ha dado a este texto un sentido general aplicándolo al conjunto de la Iglesia y a los movimientos heréticos aparecidos dentro de ella. Tertuliano lo ha empleado repetidamente para probar la necesidad de las herejías en la historia de la salvación. Cipriano cita este texto dos veces: *De unitate Ecclesiae* 10 (PL 4, 507); *Testimonia ad Quirinum* III, 93 (PL 4, 774). Cf. K. S. FRANK, *Vom Nutzen der Häresie*. 1 Kor 11, 19 *in der frühen patristischen Literatur*, en *Ecclesia militans*, vol. 1, Paderborn 1988, 23-35.

41. La expresión «*ex aduerso*» pertenece al lenguaje jurídico: se emplea para designar al adversario en el debate judicial. Cf. A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle ²1967, 60.

42. 1 Ts 5, 21.

V. 1. Porro si dissensiones et scismata increpat, quae sine dubio mala sunt, et in continenti haereses subiungit, 2. quod malis adiungat malum utique profitetur et quidem maius, cum ideo credidisse se dicat de scismatibus et dissensionibus quia sciret etiam haereses oportere esse. 7 CSEL 94 SC

3. Ostendit enim grauioris mali conspectu de leuioribus se facile credidisse, certe non ut ideo de malis crediderit quia haereses bonae essent, sed uti de peioris quoque notae temptationibus praemoneret non esse mirandum, quas diceret tendere ad probabiles quosque manifestandos, scilicet quos non potuerint deprauare.

4. Denique si totum capitulum ad unitatem continendam et separationes coercendas sapit, haereses uero non minus ab unitate diuellunt quam scismata et dissensiones. Sine dubio et haereses in ea condicione reprehensionis constituit in qua et scismata et dissensiones. 191 CCL

5. Et per hoc non eos probabiles facit qui in haereses diuerterint, cum maxime diuerti ab eiusmodi obiurget edocens unum omnes loqui et ipsum sapere, quod etiam haereses non sinunt.

1. Cf. 1 Co 11, 18. 5. Cf. 1 Co 11, 19. 10-11. Cf. 1 Co 11, 19. 19. Cf. 1 Co 1, 10.

---

1. si *om. A*. 4. ideo *A B edd.*, idem *P X R*. 6. con,..ctu *A*, despectu *P X R¹ B*, prospectu *R Bmg Pam Rig*. 7. ut *P X R B Thö.*, uti *A*, uel *Krm* de *om. A*. 10. quas diceret *A Bmg edd.*, quas ediceret *P B R²*, quasi diceret *N X R¹* quosque *P X R B edd.*, quoque *A*, quousque *L F*. 13. sapit *A N R² G B*, aptes *P X R¹*. 15. in ea condicione] sine a conditione *N*. 17. et per *A N X Krm*, ac per *P R B edd.* non eos *A P L F R B edd.*, eos non *X*. 18. obiurget edocens *A*, obiurgans et docens *rell.* et ipsum *A P X R B Krm*, et id ipsum *edd.*

Pablo condena las herejías

V. 1. Por otra parte, si [el Apóstol] condena las disensiones y los cismas[43], que sin duda son cosas malas, y enseguida añade las herejías, 2. lo que añade a unas cosas malas, confiesa que es igualmente un mal, e incluso mayor, puesto que dice haber creído [lo oído] acerca de los cismas y disensiones [en Corinto] porque sabía que es necesario que haya también herejías[44].

3. En efecto, a la vista de un mal más grave, muestra que él ha creído fácilmente [lo oído] acerca de unos males más leves; no, ciertamente, que él haya creído [lo oído] acerca de estos males porque las herejías fuesen buenas, sino para prevenir que no hay que asombrarse de tentaciones incluso peores, aquéllas que miran, decía él, a que se pongan de manifiesto todos los dignos de aprobación[45], o sea, aquéllos a los que ellas no hayan podido depravar.

4. En fin, si todo el capítulo apunta a mantener la unidad y reprimir las separaciones, y las herejías desgajan de la unidad no menos que los cismas y las disensiones, sin duda colocó también las herejías en aquella condición de reprensión en que colocó los cismas y las disensiones.

5. Y por eso, no considera dignos de aprobación a quienes se hayan desviado hacia las herejías, puesto que exhorta con la máxima fuerza a apartarse de ellas enseñando a todos a decir una única cosa y a pensar lo mismo[46], algo que tampoco permiten las herejías.

43. Aludiendo a 1 Co 11, 18, en cuyo original griego aparece sólo «*scismata*», el añadir «*dissensiones*» resulta una redundancia. Ambos términos pueden muy bien ser entendidos como sinónimos; de hecho aparecen juntos más de una vez: *Praes.* 26, 11; *Bapt.* 14, 2; *Pud.* 14, 5. Como se puede ver, Tertuliano distingue *haereses* de *dissensiones* y *scismata*, afirmando incluso que son un «*malum maius*»; pero no aclara qué es lo que formalmente los diferencia. Aunque, quizá, no debía de creer necesaria tal aclaración, porque, según confiesa, prácticamente (en cuanto a desgajar de la unidad) no hacen menos las herejías que los cismas y las disensiones. Cf. H. PÉTRÉ, *Haeresis, schisma et leurs synonymes latins*, Revue des Études Latines 15 (1937) 316-325, P. A. GRAMAGLIA, *Il linguaggio eresiologico in Tertulliano. L'approccio cattolico all'eresia*, Augustinianum 25 (1985) 667-710.

44. Cf. 1 Co 11, 19.

45. Cf. 1 Co 11, 19.

46. Cf. 1 Co 1, 10. En Tertuliano, «*ipsum*» tiene frecuentemente el sentido de «*idem*». La alusión a 1 Co 1, 10 reaparece abreviada en *Praes.* 26, 11: «*ut idipsum et unum loquerentur omnes*».

VI. 1. Nec diutius de isto si idem est Paulus qui et alibi haereses inter carnalia crimina numerat scribens ad Galatas et qui Tito suggerit hominem haereticum post primam correptionem recusandum quod peruersus sit eiusmodi et delinquat ut a semetipso damnatus.

2. Sed et in omni paene epistula de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans haereses taxat, quarum opera sunt adulterae doctrinae: haereses dictae graeca uoce ex interpretatione electionis qua quis maxime siue ad instituendas siue ad suscipiendas eas utitur. Ideo et sibi damnatum

2. Cf. Ga 5, 20. 3-5. Cf. Tt 3, 10-11. 8-10. Cf. HIERONYMUS, *In Gal.* 5, 20 (PL 26, 445); *In Titum* 3, 11 (PL 26, 633); ISIDORUS, *Origines* VIII, 3, 2 (PL 82, 296). 10-1. Cf. Tt 3, 11.

1. est *A R*[1]*mg (ex emend. Rhen.) edd.*, est et *B*, et *P X R*. 2. numerat *A Rtg Ochl*, enumerat *rell.* 4. correctionem recusari dum *N*. 9. maxime *A*, *om. rell.* siue *om. A*.

La herejía, una elección arbitraria

VI. 1. Y no más tiempo acerca de esto, cuando es el mismo Pablo quien, también en otro lugar, escribiendo a los Gálatas, enumera las herejías entre los pecados carnales[47], y quien aconseja a Tito que un hombre herético debe ser rechazado tras una primera corrección, por cuanto tal individuo es perverso y peca como condenado por sí mismo[48].

2. Pero incluso en casi todas sus cartas, cuando inculca huir de las doctrinas falsas está censurando las herejías, cuya obra son las doctrinas falsas: llamadas herejías en griego por razón de la elección de la que uno se sirve principalmente para enseñar o para recibir tales doctrinas[49]. Por eso ha dicho que el hereje

47. Cf. Ga 5, 20. Tertuliano no siempre distingue entre «*delictum*», «*peccatum*» y «*crimen*»; los tres términos vienen a significar lo mismo: pecado; aunque, en general, es «*delictum*» el término que emplea preferentemente para ello. Esto puede ser una reminiscencia de los estoicos, que, en virtud de la igualdad de las faltas, no solían distinguir entre *facinus, peccatum, delictum, scelus* y *nefas*.

48. Cf. Tt 3, 10 s. En este texto, la Vulgata dice: «post unam et secundam correptionem», mientras que Tertuliano escribe: «post primam correptionem», y lo mismo hace AMBROSIO, *In Titum*, 3, 10 (Pl 17, 504); pero otros escriben: «post unam», como es el caso de CIPRIANO, *Testimonia ad Quirinum* III, 78 (PL 4, 772), PACIANO, *Epist.* 1, 2 (PL 13, 1053) y AGUSTÍN, *Epist.* 43, 1, 1 (PL 33, 160).

49. En efecto, «*haeresis*» es la forma latina del griego αἵρεσις que, en la lengua clásica, tenía la mayoría de las veces el significado de *elección* individual, y en este sentido es entendido aquí el término por Tertuliano, que lo ha tomado de Pablo: 1 Co 11, 19. Formula así un argumento *a notatione*, siguiendo la pauta de CICERÓN (*Topica*, 2, 9-10; 18, 71) y QUINTILIANO (*Institutiones* V, 10, 54-64), como ha ilustrado R. D. SIDER, *Ancient rhetoric and the art of Tertullian*, Oxford 1971, 103 y 105. El haber hecho una *determinada elección* –siempre arbitraria– es lo que define al hereje (cf. *Marc.* 1, 1, 6). La arbitrariedad, tanto en esa elección inicial como en la conducta posterior, caracteriza a los herejes (cf. *Praes.* 42, 7-8), algo que no ocurre en los fieles ni ocurrió en los apóstoles (cf. *Praes.* 6, 3-4). Concretando más el tema, Tertuliano define como herejía «quodcumque aduersus ueritatem sapit» (*Vir.* 1, 2); por lo mismo, toda herejía implica una interpretación errónea de la Escritura (cf. *Res.* 40, 1). Esta definición de herejía se mantendrá en sus sucesores: JERÓNIMO, *In Gal.* 5, 20 (PL 26, 445); *In Titum* 3, 11 (PL 26, 633); ISIDORO, *Origines* VIII, 3, 2 (PL 82, 296). Naturalmente, los herejes acusados, los gnósticos, tenían un concepto menos severo de la *elección* (αἵρεσις): reconocían la existencia de diversas αἱρέσεις, en tensión dialéctica entre sí, pero todas plenamente justificadas en cuanto parciales aproximaciones a la verdad. Cf. TLL s. u., 2501 s.; H. SCHLIER, art. αἵρεσις Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, 180-183; A. L. BOULUEC, *La notion d'hérésie dans la litterature grecque, IIe-IIIe siècles*, 2 vol., Paris 1985; H. PETRI, *Haeresis, schisma et leurs synonymes latins*, Revue des Études Latines 15 (1937) 316-325; P. A. GRAMAGLIA, *Il linguaggio eresiologico in Tertulliano*, Augustinianum 25 (1985) 667-710 (667-669).

dixit haereticum quia et in quo damnatur sibi elegit.

3. Nobis uero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. 4. Apostolos Domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignauerunt.

5. Itaque etiamsi angelus de caelis aliter euangelizaret, anathema diceretur a nobis. 6. Prouiderat iam tunc Spiritus Sanctus futurum in uirgine quadam Philumene angelum seductionis transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus nouam haeresin induxit.

2-9. Cf. ISIDORUS, *Origines* VIII, 3, 3-4 (PL 82, 296). 4-7. Cf. Ga 1, 11 ss. 8-9. Cf. Ga 1, 8; HIERONYMUS, *In Gal.* 1, 8 (PL 26, 344). 10-11. Cf. 2 Co 11, 14.

---

1. ad haereticum *A*. 2. inducere *Isid.* (*Orig.* VIII, 3, 2) *Pam Rig Prsch Krm*, indulgere *A P X R B Gel Oehl Rau*. 8. aliter *om. A*. 10. Philumene *X R B edd.*, Filumene *A P*, Filomene *N*. 12. inductus] seductus *Krm*. deductus *Prsch*.

se ha condenado también a sí mismo[50], por cuanto también ha elegido por sí mismo aquello por lo que es condenado[51].

3. A nosotros, sin embargo, no nos está permitido introducir nada por nuestro propio arbitrio, ni elegir lo que alguien por su propio arbitrio haya introducido[52]. 4. Nosotros tenemos como maestros a los Apóstoles del Señor[53], que ni ellos mismos eligieron algo por su propio arbitrio para introducirlo, sino que fielmente entregaron a los paganos la doctrina recibida de Cristo[54].

5. Por tanto, aunque un ángel venido de los cielos evangelizase de otro modo, sería declarado anatema por nosotros[55]. 6. Ya entonces el Espíritu Santo había previsto que en una cierta virgen llamada Filomena se daría un ángel de seducción transfigurándose en ángel de luz[56], inducido por cuyos portentos y engaños, Apeles ha introducido una nueva herejía[57].

50. Cf. Tt 3, 11.

51. Este «*in quo*» tiene sentido causal, como en *Apol.* 4, 2: «in quibus scelesti, in quibus uani, in quibus damnandi, in quibus irridendi deputamur».

52. En Tertuliano, «*inducere*» está frecuentemente a medio camino entre *introducir* y *enseñar*. Las cuatro veces que aparece en este capítulo significa *introducir*. Ver la nota de Waszink a *An.* 9, 7 (p. 175-176).

53. Cf. Ga 1, 11 ss. Creo que el término «*auctor*» tiene aquí, de primera intención, el significado de *maestro* (como en *Fug.* 11, 1), por cuanto se está hablando de *doctrinas* que se enseñan o reciben; pero, de segunda intención, puede que también tenga el sentido de *autor* u *origen primero* (tan usado por Tertuliano para designar al Dios creador), por cuanto se refiere a los Apóstoles, fundadores de la Iglesia.

54. Aquí «*disciplina*» equivale a «*doctrina*». Son dos términos sinónimos, como lo prueba el paralelismo perfecto de este texto con el que se lee más adelante: «eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgauerunt» (Apostoli) (*Praes.* 20, 4). Lo mismo ocurre en *Praes.* 19, 2 y 35, 1. En muchos pasajes de esta obra, como afirma R. Braun (*Deus Christianorum*, 422-425), se borra toda diferencia entre «*disciplina*» y «*doctrina*»: ambos términos se pueden aplicar al *contenido dogmático* de la nueva religión. Cf. V. MOREL, *Disciplina: le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 40 (1944-1945) 5-46. Ver el cap. 8 de la introducción al tratado.

55. Este texto (Ga 1, 8) lo repite otras dos veces contra esa misma profetisa: *Carn.* 6, 2; 24, 2. ¿Hay que suponer que este argumento remonta al *Aduersus Apelleiacos* perdido? No consta con certeza. Jerónimo lo cita en su *Comentario a los Gálatas* 1, 8, pero no dice que lo haya leído en un tratado de Tertuliano especialmente dirigido contra Apeles y Filomena. Cf. J.-P. MAHÉ, *Le traité perdu de Tertullien Aduersus Apelleiacos et la chronologie de sa triade anti-gnostique*, Revue des Études Augustiniennes 16 (1970) 1-24 (12-14).

56. A estas denominaciones de Satanás, «*angelus lucis*» (tomada de 2 Co 11, 14) y «*angelus seductionis*», hay que añadir otras dos: «*malitiae angelus*» (*Test.* 3, 2) y «*angelus perditionis*» (*Pat.* 5, 7).

57. Sobre Apeles y Filomena, cf. *Praes.* 30, 5-7; 34, 4; *An.* 36, 3; *Carn.* 6, 1-2; 24, 2.

VII. 1. Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae saecularis, quam Dominus stultitiam uocans stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit; 2. ea est enim materia sapientiae saecularis, temeraria interpres diuinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur.

3. Inde aeones et formae nescio quae infinitae et trinitas hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat. Inde Marcionis deus, melior de tranquillitate: a Stoicis uenerat.

1-3. Cf. Col 2, 22; 1 Tm 4, 1; 2 Tm 4, 3. 3-4. Cf. 1 Co 1, 27; 3, 19. 4-7. Cf. ISIDORUS, *Origines* VIII, 6, 22-23 (PL 82, 307 s.).

---

3. stultitiam] stultiam *A* in *add. edd.* 4. confusionem *A edd.*, confusione *P X R B* philosophiam *A*. 5. materia] mater *Krm.* 6. et *A edd.*, *om. P X R B*. 8. infinitae *A edd.*, *om. P X R B Isid.* (*Orig.* VIII, 6, 22) *Rig.*

Las herejías y la filosofía

VII. 1. Estas son las doctrinas de los hombres y de los demonios, nacidas de la sabiduría mundana para los oídos aquejados de prurito[58]. Calificando de locura esa sabiduría, eligió el Señor las cosas locas del mundo[59] para confusión, también, de la filosofía misma; 2. pues ésta, en cuanto intérprete temeraria de la naturaleza divina y de su plan, es la que suministra materia a la sabiduría mundana[60]. En consecuencia, las herejías mismas son aprovisionadas por la filosofía[61].

3. De ahí derivan, en Valentín, los eones y no sé qué infinitas formas, y la trinidad humana: había sido platónico[62]. De ahí, el dios de Marción, preferible por su tranquilidad: había ve-

58. Cf. Col 2, 22; 1 Tm 4, 1; 2 Tm 4, 3.

59. Cf. 1 Co 1, 27; 3, 19.

60. Aquí evidencia Tertuliano su posición frente a la filosofía, una posición, en principio, extremadamente crítica (ver, por ejemplo, los cap. 46-48 del *Apologeticum*), a diferencia de los apologistas griegos del s. II, que tienden a presentar el cristianismo como una nueva filosofía. Después, obligado a polemizar con los herejes, modera bastante su posición. Sobre este tema, cf. nota 77 de este cap. y pp. 31-33 de la introducción.

61. Es la idea que le lleva a presentar a los filósofos como «*haereticorum patriarchae*» (*Herm.* 8, 3; *An.* 3, 1). Ya en el *Apologeticum* (47, 9) había denunciado el influjo de los filósofos sobre los herejes gnósticos que falsificaban los escritos del N. T. En el *Aduersus Marcionem* (I, 13, 3; V, 19, 7) continúa señalando la dependencia de los herejes respecto de los filósofos. Por razones polémicas endurece su postura en el *De anima*: concretamente, ve en las «ideas» de Platón las semillas de los gnósticos y valentinianos (cf. *An.* 18, 3-4) y se lamenta con dolor que este filósofo se halla convertido en el «especiero» (*condimentarius*) de todos los herejes (cf *An.* 23, 5). Estamos ante un tema clásico entre los heresiólogos de los siglos II y III: Ireneo, por ejemplo, dedica todo el libro II de su *Aduersus haereses* a demostrar los orígenes filosóficos del gnosticismo, e Hipólito, en su *Syntagma*, afronta el mismo tema, pero de manera más organizada.

62. Como luego dirá: «Valentinus Platonicae sectator» (*Praes.* 30, 1). Valentín (fl. hacia 135-165), sin duda originario de Alejandría, es el más famoso de los maestros gnósticos. Ver pp. 66-68 de la introducción. Treinta eran los eones que imaginaba la teología valentiniana, a cuya exposición y crítica dedicó Tertuliano su tratado *Aduersus Valentinianos*. Los valentinianos, inspirándose en 1 Co 2, 14, dividían a los hombres en tres géneros: los pneumáticos (del griego πνεῦμα) o espirituales, cuyo padre es Set, que son los perfectos; los psíquicos (del griego ψυχή) o animales, cuyo padre es Abel, que están a medio camino en el proceso de la perfección; y los hílicos (del griego ὕλη) o materiales, cuyo padre es Caín, predestinados al infierno. Ver pp. 59-60 de la introducción. Es la *trinitas hominis* a que alude Tertuliano: cf. *Val.* 17, 2; 29, 2. Es aquí la primera vez que aparece el término «trinitas». J. Moingt (*Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 3, 746) piensa que lo ha creado Tertuliano, mientras que R. Braun (*Deus Christianorum*, 151 s.) cree que lo ha tomado de los valentinianos. Los primeros casos de este término se dan tratando de la antropología valentiniana: aquí y en *An.* 21, 1.

4. Et ut anima interire dicatur, Epicurus obseruatur; et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur; et ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est; et ubi aliquid de igneo deo adlegatur, Heraclitus interuenit. 97 SC

5. Eadem materia apud haereticos et philosophos uolutatur, idem retractatus implicantur: unde malum et quare? et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit: unde deus? scilicet de Enthymesi et Ectromate.

9. HIERONYMUS, *In Amos* I, 3, 10 (PL 25, 1018).

1. ut *A Isid.*, uti *rell.* ..... us A^+, Epicurus *Isid.* (*Orig.* VIII, 6, 23), et Epicurius *N*, et Epicurus *Krm*, ab epicuris *P X*, ab epicureis *R B edd.* 6. materia *A Isid. Rig Krm*, materiae *P X R B Gel Pam.* 6-7. uolutatur *A Isid. Rig Krm*, uolutantur *P X R B Gel.* 9. de enthymesi *edd.*,...] enthymesin A^+, et de enthymesi *P X F R B*, et de anthimesi *L.* et ectromate R^1 *B edd.*, et tectromate *P X* R^1 , et tectomarte *A*, et ceciromate *N*.

nido de los estoicos[63]. 4. Y para decir que el alma perece, se honra a Epicuro[64]; y para negar la restitución de la carne, se toma de la enseñanza unánime de todos los filósofos[65]; y cuando la materia se iguala con Dios, es la doctrina de Zenón[66]; y cuando se alega algo acerca de un dios ígneo, interviene Heráclito[67].

5. Se da vueltas a la misma temática entre los herejes y los filósofos, se entrelazan las mismas cuestiones: ¿de dónde el mal y por qué[68]? y ¿de dónde el hombre y cómo?, y lo que recientemente ha propuesto Valentín: ¿de dónde Dios? Obviamente, de *Enthymesis* y de *Ectroma*[69].

63. Marción (fl. hacia 140-160, ver pp. 62-66 de la introducción) enseñaba que existía un Dios desconocido, el Dios que había enviado a Jesús a la tierra, que era dulce, tranquilo (*placidus*), bondadoso, a diferencia del Dios del Antiguo Testamento, el creador del mundo material, que era un juez cruel y duro. Existe, pues, una semejanza entre esa tranquilidad del Dios desconocido y la imperturbabilidad del sabio estoico: de ahí el parentesco con el estoicismo que ve Tertuliano en Marción. Aunque en algunos lugares del *Adu. Marcionem* (I, 25, 3-5; II, 16, 2-3; V, 19, 7) lo verá emparentado con Epicuro por presentar a su Dios como insensible (*hebes*). Por otra parte, en *Carn.* 3, 4-5, le asigna, extrañamente, una objeción de tipo platónico. ¿A qué se debe esta oscilación de Tertuliano en la explicación de la teología marcionita? Hay variedad de opiniones. Lo más probable es que se debe a las necesidades de la polémica. Ver la nota complementaria 20 (p. 310-312) de R. Braun a su edición del *Adu. Marcionem* I en SC 365.

64. Como explica en otro lugar: «Nihil esse post mortem Epicuri schola est» (*Res.* 1, 4); también *An.* 42, 1.

65. Como insiste en otra ocasión: «Carnis resurrectionem, de qua proinde nulla philosophia consentit» (*Marc.* V, 19, 7).

66. Zenón como fundador de la filosofía del Pórtico; se está aludiendo al hereje Hermógenes: cf. *Herm.* 1, 3; 4, 3; *Apol.* 47, 6. Sobre él, ver la nota 137 del capítulo 30.

67. Como en otro pasaje: «alius ex igni, qua Heraclito uisum» (*Apol.* 47, 6).

68. Sobre el origen del mal como problema que daba pie a las especulaciones de los herejes, ver *Marc.* I , 2, 2 y *Herm.* 10, 1. Cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, 433.

69. Según el mito valentiniano, cuando, a raíz del «pecado de Sophía», con el que se solidarizan todos los eones, aparece en el Pléroma una *materia amorfa*, Dios Padre, a través del Unigénito, emite *Horos* (Límite), que delimita el Pléroma separando de él aquella materia amorfa, que es expulsada afuera, al *Kenoma*. Esta materia amorfa se denomina *Sophía Achamoth* y, también, *Enthymesis* (por su deseo desordenado del Cristo). Carece de toda forma y figura: «Certe nec forma nec facies ulla: defectiva scilicet et abortiva genitura» (*Val.* 14, 1). Es un aborto («*aborsum illus*»), o sea, un *Ectroma*. Como de tal materia (de lo psíquico de ella) modeló el Unigénito al Demiurgo o Dios creador, por eso dice Tertuliano que, según Valentín, el Dios creador procede de Enthymesis y de Ectroma. Ver la nota 181 del cap. 34, lo mismo que las pp. 57-58 de la introducción al tratado.

6. Miserum Aristotelen! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, uersipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem ne quid omnino tractauerit.

7. Hinc illae fabulae et genealogiae interminabiles et quaestiones infructuosae et sermones serpentes uelut cancer, a quibus nos Apostolus refrenans nominatim philosophiam [et inanem seductionem] contestatur caueri oportere scribens ad Colossenses: *Videte ne qui sit circumueniens uos per philosophiam et inanem seductionem, secundum traditionem hominum*, praeter prouidentiam Spiritus Sancti.

6-7. Cf. 1 Tm 1, 4; Tt 3, 9. 7-8. Cf. 2 Tm 2, 17. 10-12. Col 2, 8.

1. miserum *A Gel Rig*, inserunt *N X R*^{1} *B Pam*, serunt *P*, sequitur *R*^{1}, (ἐκτένωμα. Arte inserunt *Krm*). 4-5. retractantem *A X R*^{1} *edd.*, tractantem *P N R*^{1}. 5. ne quid omnino *P X R B edd.*, ne quid non *A* tractauerint *A*. 6. interminabiles *A*, indeterminabiles *rell.* 9. et inanem seductionem *om. A edd.* 10. qui *A Krm*, quis *rell.*

6. Desdichado Aristóteles, que les ha enseñado la dialéctica, maestra en el arte de construir y destruir[70], astuta en las proposiciones, forzada en las conjeturas[71], firme en las argumentaciones, obradora de disputas[72], incómoda incluso para sí misma, que lo repasa todo por temor a no haber estudiado algo exhaustivamente[73].

7. De aquí esas fábulas y genealogías interminables[74], esas cuestiones inútiles[75] y esos discursos que serpentean como un cangrejo[76]; retrayéndonos de los cuales, el apóstol, en carta a los Colosenses, afirma expresamente que hay que guardarse de la filosofía: *Mirad que nadie os engañe por medio de la filosofía y la vana seducción, según la tradición de los hombres*[77], contra la providencia del Espíritu Santo.

70. «*Struere*» y «*destruere*» tienen el sentido de *probar* y *refutar*, como apunta R. F. Refoulé en su edición de SC 46, p. 97. Una crítica semejante de la dialéctica puede verse en *An.* 2, 2.

71. «*Coactus*» en el sentido de forzado, no natural, artificial, consta desde Cicerón: cf. TLL s. u. «*cogo*», 1533, 14. Es frecuente en Tertuliano: *Pat.* 16, 3; *Val.* 1, 3; 6, 1; *Mon.* 9, 1; *Pud.* 9, 3.

72. Influido, quizá, por la expresión evangélica «operarii iniquitatis» (Le 13, 27, citado en *Marc.* IV, 30, 4 y aludido en *Herm.* 11, 3), Tertuliano ha recurrido más de una vez a este giro: «operarius ille uictoriae Dei» (*Pat.* 14, 6), «uentris operarios» (*Pat.* 16, 3).

73. Hay que comprender este desahogo crítico de Tertuliano, que conocía muy bien el uso y abuso que los gnósticos hacían de la lógica aristotélica. Cf. A. QUACQUARELLI, *Miscrum Aristotelen!* (*Tertulliano, De praescriptione haereticorum*, 7), Rassegna di scienze filosofiche 8 (1956) 66-80.

74. Cf. 1 Tm 1, 4.

75. Cf. Tt 3, 9.

76. Cf. 2 Tm 2, 17. Parece que Tertuliano, aunque independiente del texto africano de la Vetus Latina, ha empleado una versión ya disponible del N. T. Esto es lo que cree P.-M. BOGAERT (*La Bible latine des origines au Moyen Age. Aperçu historique, état des questions*, Revue théologique de Louvain 19 (1988) 137-159) y da como prueba el curioso hallazgo de «uclut cancer serpit» en este pasaje.

77. Col 2, 8. Alusiones a este texto paulino se encuentran en: *Marc.* V, 19, 7; *An.* 3, 1. Desde siempre, dos actitudes han solicitado a los cristianos respecto de la filosofía, como respecto de toda realidad mundana: el *rechazo* o la *acogida*. La primera encuentra su expresión en este texto paulino; la segunda está representada por Justino, un filósofo platónico convertido, que quiere ver en el cristianismo, no una ruptura con la sabiduría humana, en particular la griega, sino una culminación. En la cristiandad griega, ésta ha sido la actitud más frecuente, sobre todo entre los apologistas: Atenágoras, Clemente de Alejandría, etc. Pero también ha habido representantes de la otra actitud: Taciano, discípulo de Justino y antiguo profesor de estoicismo, Teófilo de Antioquía, etc. En la cristiandad occidental, Tertuliano es quien inaugura esta actitud.

8. Fuerat Athenis et istam sapientiam humanam affectatricem et interpolatricem ueritatis de congressibus nouerat, ipsam quoque in suas haereses multipartitam uarietate sectarum inuicem repugnantium.

9. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et christianis? 10. Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradi-

2-3. Cf. Hch 17, 15 ss. 5-6. Cf. HIERONYMUS, *Epist.* 22, 29, 6-7 (CSEL 54, 189); *Dial. adu. Pelag.* I, 14 (PL 23, 506). 7. Cf. Jn 10, 23; Hch 5, 12.

3. suas *om. A* multipartitam R^1mg R^2 *edd.*, multipartitas *A P X* R^1. 6-7. uarietate *A* R^2 *B edd.*, uarietates *X*, uarietatis *P* R^1. 7. solomonis *A Krm*, salomonis *rell.*

8. Había estado en Atenas y, en virtud de los encuentros habidos, había conocido esta sabiduría humana simuladora y falsificadora de la verdad[78], ella misma fragmentada también en sus herejías por la variedad de sectas que se oponen entre sí[79].

9. ¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén[80]?, ¿qué tienen en común la Academia y la Iglesia?, ¿qué tienen en común los herejes y los cristianos? 10. Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón[81], que, también él, había

78. Cf Hch 17, 15 ss. «Affectatrix» deriva de *affectare*: remedar, simular, fingir: cf. TLL s. u., 1184, 17 ss. Este verbo aparece otras veces: «ueritatem [...] philosophi quidem affectant, possident autem Christiani» (*Nat.* I, 4, 5); «philosophi affectant ueritatem et affectando corrumpunt» (*Apol.* 46, 7). Las dos acusaciones del último texto reaparecen en *Praes.* 7, 8. Justino había comparado también a los filósofos con los cristianos, atribuyendo a los primeros la imitación de la verdad y a los segundos la verdad misma: cf. *Apol.* 2ª, 13, 3. Pero, como quiera que él buscaba reconciliar más bien que oponer filósofos y cristianos, lo que denunciaba con ese juicio no era tanto una antítesis entre ambos, comparable a la de Tertuliano, cuanto una diferencia de grado en la posesión de la verdad. Cf. A. SCHNEIDER, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Roma 1968, 146. Respecto al término «*interpolator*», Tertuliano es el primero que lo atestigua; lo aplica casi exclusivamente al diablo, «falsificador» del universo. El verbo «*interpolare*», procedente de la lengua de los *fullones*, se cargó muy pronto con un sentido peyorativo. Cf. J. FONTAINE, *Sur un titre de Satan chez Tertullien*: «*Diabolus interpolator*», Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38 (1967) 197-216.

79. He aquí un empleo peculiar, con matiz peyorativo, del término «*haeresis*» referido a las sectas filosóficas, como en otra ocasión (*Val.* 1, 1) será referido a los misterios de Eleusis como práctica marginal en el seno de la religión griega.

80. Esta expresión, emparejando *Athenae-Hierosolyma*, así como las otras dos (*Academia - Ecclesia*, *haeretici - Christiani*), son un biblismo que, a través de los LXX y el N. T., se han infiltrado en la lengua de Tertuliano: cf. G. R. STANTON, *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? ¿Quid mihi tecum est? and* τί ἐμοὶ καὶ σοί, Rheinisches Museum 106 (1973) 84-90. Estas dos ciudades son vistas como dos símbolos, respectivamente, de la sabiduría terrena y de la sabiduría celestial, la cristiana: cf. E. G. WELTIN, *Quid Athenae et Hierosolymis?*, Classical Journal 5 (1956) 153-161. Parecida posición había adoptado en *Apol.* 46, 18. Todo esto se inspira en 2 Co 6, 14-16. Cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 317-326; E. OSBORN, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge 1997, 27-47 (The puzzle: Athens and Jerusalem). Jerónimo, inspirándose en Tertuliano, convertirá la antítesis Atenas/Jerusalén en la antítesis Roma/Jerusalén, y la de Academia/Iglesia en la de Plauto/Escritura (*Epist.* 22, 30, 1-2): cf. N. ADKIN, «*Hierosolymam militaturus pergerem*»: *A note on the location of Jerome'dream*, Koinonia 17 (1993) 81-83; *Plato or Plautus?* (*Jerome, Epist.* 22, 30, 2), Emerita 62 (1994) 43-56. Sobre esta fórmula («Quid ergo Athenis et Hierosolymis?»), así como sobre otra («Credibile est quia ineptum est»: *Carn.* 5, 4), se fundan frecuentemente quienes sostienen la tesis del anti-racionalismo de Tertuliano; por eso, Fredouille estudia también esta segunda fórmula a continuación de la anterior: o. c., 326-337. Ver una pequeña breve nota sobre ambas fórmulas en: R. D. SIDER, *Credo quia absurdum?*, The Classical World 73 (1980) 417-419.

81. Cf Jn 10, 23; Hch 5, 12. Por tanto, se contrapone a la que viene del Pórtico de los filósofos.

derat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. **11.** Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. II CSEL

12. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post Euangelium. **13.** Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus. 99 SC

VIII. 1. Venio itaque ad illum articulum quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem et haeretici

1. Cf. Sb 1, 1.

---

2. platonicum et dialecticum *om. A*. 3. christianismum *A N edd.*, christianismo *P X R*^{1}, christianis *G R*^{1} *B* praetulerunt *G R*^{1} *B*. 7. debeamus *A edd.*, debemus *P X R B*.

enseñado que el Señor ha de ser buscado con simplicidad de corazón[82]. 11. Allá se las vean[83] los que han inventado un cristianismo estoico, platónico y dialéctico[84].

12. Nosotros no tenemos necesidad de curiosidad después de Cristo[85], ni de búsqueda después del Evangelio. 13. Cuando creemos, no deseamos creer nada más allá, pues esto es lo primero que creemos: que no hay nada más allá que debamos creer[86].

La búsqueda

El «buscad y encontraréis» (Mt 7, 7) fue dicho sólo a los judíos

VIII. 1. Vengo, pues, a esa sentencia que los nuestros alegan como pretexto para iniciar su curiosidad y que los herejes

82. Cf Sb 1, 1.

83. Este giro *-uiderint, uiderit-* es corriente en Tertuliano (cf. *Praes.* 11, 8. 9. 10; 24, 4) y era ya empleado en la lengua clásica. Subjuntivo perfecto con valor de imperativo, puede aparecer solo o seguido de una interrogativa o de una condicional. Se emplea para significar que se difiere un asunto que no se quiere zanjar o que se lo remite a la decisión de otro: allá se las compongan, arréglenselas... Cf. A. Ernout - F. Thomas, *Syntaxe latine*, Paris ²1953, 251 s.; A. Schneider, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, 250.

84. Esta sentencia es una reminiscencia y adaptación de Séneca, *Epist.* 88, 5, como ha probado J.-C. Fredouille, *Actualité et culture dans deux «sententiae» de Tertullien*, en *Mélanges en hommage à la mémoire de Pierre Wuilleumier*, Paris 1980, 129-132.

85. También Clemente de Alejandría, un autor poco sospechoso de hostilidad a la filosofía pagana, afirma que la πολυπραγμοσύνη no tiene razón de ser, porque el Maestro lo enseña todo (cf. *Protr.* 11, 112, 1: SC 2 bis, 173). Tertuliano distingue dos tipos de curiosidad: «iusta ac necessaria» / «enormis et otiosa» (cf. *An.* 58, 9). En este caso ve el segundo tipo. A partir de aquí el tema de la *curiositas*, ligado a la sentencia evangélica «quaerite et inuenietis» (Mt 7, 7), irá apareciendo repetidas veces: *Praes.* 8, 1; 14, 1-5; 30, 2 (referido a Marción y Valentín); 36, 1; 43, 1 (referido a magos, charlatanes, astrólogos y filósofos, con quienes se relacionan los herejes). Sobre el significado de este término, cf. H. J. Mette, *Curiositas*, en *Festschrift B. Snell*, München 1956, 227-235; A. Labhardt, *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, Museum Helveticum 17 (1960) 206-224; R. Joly, *Curiositas*, Antike und Christentum 30 (1961) 33-44; J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, cap. VIII (Curiosité et Conversion).

86. La justificación de este principio («non esse quod ultra credere debeamus») se encuentra en *Praes.* 9, 4: «aliud non esse credendum»... Aquí surge un tema (la fe como punto absolutamente final de una búsqueda) que irá reapareciendo de tanto en tanto en los capítulos siguientes: 9, 3-4.6; 10, 2-4; 11, 2-3; 14, 3-5. 10-12.

inculcant ad importandam scrupulositatem. 2. Scriptum est, inquiunt, *quaerite et inuenietis*.

3. Quando hanc uocem Dominus emisit, recordemur. Puto in primitiis ipsis doctrinae suae eum adhuc dubitaretur apud omnes an Christus esset, cum adhuc nec Petrus illum Dei filium pronuntiasset, cum etiam Iohannes de illo certus esse desisset. 4. Merito ergo tunc dictum est: *quaerite et inuenietis*, quando quaerendus adhuc erat qui adhuc agnitus non erat, et hoc quantum ad Iudaeos.

5. Ad illos enim pertinet totus sermo suggillationis istius qui habebant ubi quaererent Christum. 6. *Habent*, inquit, *Moysen et Heliam*, id est Legem et Prophetas Christum praedicantes secundum quod et alibi aperte: *scru-* 100 SC

2. Mt 7, 7; cf. IRENAEUS, *Adu. haer.* II, 18, 6; 26, 1 (SC 294, 182 y 256). 5-6. Cf. Mt 16, 13-16. 6-7. Cf. Mt 11, 2-3; *Bapt.* 10, 5; *Marc.* IV, 18, 5. 8. Mt 7, 7. 11-12. Lc 16, 29.

1. scrupulositatem *A Rig Oehl Krm*, curiositatem *rell.* 5. cum *A*, et cum *rell.* 7. merito ergo tunc dictum est *A B edd.*, *om. P X R.* 8-9. qui adhuc *B edd.*, quia adhuc *A.* 12. Moysen et Heliam] Mosen et Eliam *A*, moses *N.* 13-1. scrutamini inquit *B edd.*

intercalan en el discurso para infiltrar su meticulidad[87]. 2. Está escrito, dicen: *buscad* y *encontraréis*[88].

3. Recordemos cuándo pronunció el Señor esta palabra. Pienso que en los comienzos de su enseñanza, cuando todos dudaban todavía de que él fuese el Cristo, cuando ni Pedro lo había proclamado Hijo de Dios[89], cuando incluso Juan había dejado de estar seguro acerca de él[90]. 4. Por tanto, con razón se dijo entonces: *buscad y encontraréis*[91], cuando aún tenía que ser buscado quien todavía no era reconocido, y esto en cuanto se refería a los judíos.

5. Pues todo este discurso de reproche concierne a quienes tenían dónde buscar a Cristo. 6. *Tienen* –dice [Cristo]– *a Moisés y a Elías*[92], esto es, la Ley y los Profetas, que predicaban a Cristo, según lo que también en otro lugar [dice] abier-

87. «*Scrupulositas*» como meticulosidad, sutileza. Es la característica del método que emplean herejes y filósofos, método que no lleva a la fe, sino a la indecisión y al cambio constante de opinión. El término reaparece en 27, 2. En *Nat.* II, 2, 5 y *Apol.* 47, 4, *scrupulositas* se opone a *simplicitas*. Cf. J.-P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique*. Commentaire analytique, grammatical et historique, Paris 1984 (= 1931), 297 s.; J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversión de la culture antique*, 425-432.

88. Mt 7, 7. Los herejes solían recurrir a este texto para introducir sus doctrinas, como acaba de decir Tertuliano y como, antes, había denunciado repetidamente IRENEO: *Adu. haer.* II, 18, 6; 26, 1 (SC 295, 182 y 256). Lo confirma el *Evangelio de Tomás*, donde el texto es un reclamo constante; véase como muestra el logion 2 o el logion 92. También los cristianos de la gran Iglesia recurrían al texto para justificar su búsqueda; ejemplo destacado: Clemente de Alejandría. Cf. J. DANIÉLOU, *Recherche et Tradition chez les Pères du IIe et IIe siècle*, Nouvelle Revue Théologique 94 (1972) 453-461; N. BROX, *Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von MT 7, 7 b / Lk 11, 9 b*, en *Festschrift für J. Schmid*, Freiburg 1973, 17-36; K. KOSCHORKE, «*Suchen und Finden*» *in der Auseinandersetzung zwischen gnostichem und kirchlichem Christentum*, Wort und Dienst 14 (1977) 51-65.

89. Cf. Mt 16, 13-16.

90. Cf. Mt 11, 2-3. Según Tertuliano, Juan, que había visto la paloma y había oído la voz celeste cuando bautizó a Jesús, sabía quién era él; pero la pregunta que hace después (cf. Mt 11, 3; Lc 7, 19) demuestra que ha dejado de estar seguro. El motivo de este cambio lo expone en *Bapt.* 10, 5: *Juan perdió el espíritu de profecía* «post totius spiritus in Dominum translationem».

91. Mt 7, 7.

92. Lc 16, 29. Tertuliano cita aquí de memoria y escribe «*Heliam*» en vez de «*prophetas*»; pero en la interpretación inmediata del texto reaparecen los profetas al puesto de Elías. En otras ocasiones (*Marc.* IV, 34, 10; *An.* 57, 11; *lei.* 16, 3) encontramos el texto correctamente transcrito.

tamini Scripturas in quibus salutem speratis; illae enim de me loquuntur. Hoc erit *quaerite et inuenietis.* 194 CCL

7. Nam et sequentia in Iudaeos competere manifestum est: *pulsate et aperietur uobis.* 8. Iudaei retro penes Deum fuerant, dehinc eiecti ob delicta extra Deum esse coeperunt. 12 CSEL

9. Nationes uero numquam penes Deum nisi *stillicidium de situla et puluis ex area* et foris semper. 10. Ita qui foris semper, quomodo pulsabit eo ubi numquam fuit? quam ianuam nouit in quam nec receptus nec eiectus aliquando? an qui scit se intus fuisse et foras actum, is potius pulsabit et ostium nouit?

11. Etiam *petite et accipietis* ei competit qui sciebat a quo esset petendum, a quo et erat aliquid repromissum, a Deo scilicet Abraham, Isaac et Iacob, quem nationes magis non nouerant quam ullam repromissionem eius. 12. Et adeo ad Israel loquebatur: *non sum*, inquit, *missus*

1-2. Jn 5, 39 ; Mt 7, 7. 4. Mt 7, 7. 7-8. Is 40, 15. 13. Mt 7, 7. 17-1. Mt 15, 24.

8-9. ita qui *Oehl Krm*, ... (*lac. quattuor litterarum*) *A*, itaque *P X R*^{1}, itaque qui *B R*^{3} *edd.* 10. in quam *A Rig Rau Krm*, in qua *rell.* 11. foras *A R B Gel Rig*, foris *P X Pam* pulsauit *A Rig.* 12. nouit *seclusit Krm.* 13. sciebat] scibat *A Krm.* 14. a quo esset petendum *B edd.*, a quos esset petendum *A*, a quo sibi erat petendum *Krm, om. P X R* et erat *A*^{2c} *B edd.*, erat *P X R* repromissum *A Rig*, promissum *P X R B edd.* 16. magis non *A Krm*, non magis *rell.* 17. adeo *A Krm*, ideo *rell.*

tamente: *Escrutad las Escrituras, de las que esperáis la salvación: pues ellas hablan de mí*[93]. Esto será el *buscad y encontraréis*[94].

7. Pues también está claro que lo que sigue corresponde a los judíos: *llamad y se os abrirá*[95]. 8. En el pasado los judíos habían estado junto a Dios; después, expulsados a causa de sus delitos[96], comenzaron a estar fuera de Dios.

9. Sin embargo, los paganos nunca estuvieron junto a Dios, sino que fueron *goteo de un cubo y polvo de una era*[97] y siempre estuvieron fuera. 10. Entonces, quien estuvo siempre fuera ¿cómo llamará donde nunca estuvo?, ¿qué puerta conoció en la que no fue recibido ni de la que fue expulsado alguna vez? ¿Acaso no llamará, más bien, y conoce la puerta quien sabe que estuvo dentro y que fue echado fuera?

11. También el *pedid y recibiréis*[98] corresponde a aquél que sabía a quién tenía que pedírsele algo y por quién había sido prometido, es decir, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, a quien los paganos desconocían tanto como sus promesas. 12. Y por eso decía [el Señor] a Israel: *no he sido enviado sino a las ove-*

93. Jn 5, 39. Según A. Orbe, Tertuliano ha realizado dos operaciones con Lc 16, 29: ensanchar las palabras de Abrahán («*Habent Moysen et Heliam*», resp. *prophetas*) entendiéndolas dirigidas, más que a los parientes del rico epulón, a todos los judíos, y leer en ellas una alusión a los dos personajes de la Transfiguración (Moisés y Elías) e incluso, tal vez, a la voz celeste del Padre («*Hic est Filius meus dilectus, hunc audite*»: Lc 9, 35). De este modo ha llegado a la siguiente conclusión: si las Escrituras (Ley y Profetas) hablan de Cristo, los judíos deben escrutarlas para encontrar en ellas a Cristo, para percibir en ellas el mensaje del Padre sobre su Hijo. Mediante este hábil cruce de textos, Tertuliano ha logrado un feliz enriquecimiento del tema teológico. Cf. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, vol. 2, Madrid 1972, 351 s.

94. Mt 7, 7.

95. Mt 7, 7.

96. A la hora de designar el pecado, Tertuliano prefiere la pareja «*delinquere*»-«*delictum*» a «*peccare*»-«*peccatum*», que son términos perfectamente sinónimos. Para actuar así tiene la pauta que le marcan las versiones latinas de los escritos de San Pablo. Cf. A. E. WILHELM-HOOIJBERG, *Peccatum, sin and guilt in ancient Rome*, Groningen-Djakarta 1954, 94.

97. Is 40, 15.

98. Mt 7, 7. Refoulé, en su ed. de SC (p. 100, nota 5), observa que, igual que en *Bapt.* 20, 5, Tertuliano se refiere a Mt 7, 7 (Lc 11, 9), pero, como cita de memoria, confunde ese texto con el de Jn 16, 24.

nisi ad oues perditas domus Israel. **13.** Nondum canibus iactarat panem filiorum, nondum in uia nationum ire mandarat. 101 SC

14. Siquidem in fine praecepit uaderent ad docendas 13 CSEL
et tinguendas nationes, consecuturi mox Spiritum Sanctum Paraclitum, qui illos deducturus esset in omnem ueritatem. Et hoc ergo illo facit. **15.** Quodsi nationibus destinati doctores Apostoli ipsi quoque doctorem consecuturi erant Paraclitum, multo magis uacabat erga nos *quaerite et inuenietis*, quibus ultro erat obuentura doctrina per Apostolos et ipsis Apostolis per Spiritum Sanctum.

16. Omnia quidem Domini dicta omnibus posita sunt, per aures Iudaeorum ad nos transierunt, sed pleraque in personas directa non proprietatem admonitionis nobis constituerunt, sed exemplum.

1-2. Cf. Mt 15, 26. 2-3. Cf. Mt 10, 5. 4-5. Cf. Mt 28, 19. 6. Cf. Jn 16, 13. 9-10. Mt 7, 7.

---

2. iactarat *A Oehl Krm*, iactabat *rell.* uia *A Krm* nationum *A X edd.*, gentium uel nationum *P R B* ire mandarat *Krm*, remandabat *A*, ire mandabat *rell.* 4. fine *A edd.*, finem *rell.* praecepit] praecipit *A Oehl Krm* uaderent *A N Oehl Krm*, ut uaderent *P X R B Gel Pam Rig.* 6. paraclitum *A N X.* 7. ergo illo *A X Rig*, ergo illos *P R B*, erga illos *Rmg R B Gel Pam.* 8-9. paraclitum *A N X.* 9. uacabat] uacabit *Prsch Krm.* 12. domini dicta *A*, dicta domini *P X R B edd.*, domini *N.* 13. per] quae per *B edd.*

jas perdidas de la casa de Israel[99]. 13. Aún no había echado a los perros el pan de los hijos[100], aún no había mandado ir por el camino de los paganos[101].

14. En todo caso, al final mandó que quienes enseguida iban a recibir el Espíritu Santo, el Paráclito[102], que les guiaría hacia la verdad plena[103], marchasen a enseñar y bautizar a los paganos[104]. Por tanto, también esto sirve a aquello. 15. Porque si también los Apóstoles mismos, los doctores destinados a los paganos, habían de recibir por doctor el Paráclito, el *buscad y encontraréis*[105] resultaba mucho más superfluo con respecto a nosotros, a quienes la doctrina había de llegar por propia iniciativa por medio de los Apóstoles, y a los Apóstoles mismos por medio del Espíritu Santo[106].

16. Ciertamente, todas las palabras del Señor han sido puestas por escrito para todos, han pasado a nosotros a través de los oídos de los judíos; pero la mayor parte de ellas, en cuanto dirigidas a personas concretas, no han constituido para nosotros una admonición propiamente dicha, sino un ejemplo[107].

99. Mt 15, 24.

100. Cf. Mt 15, 26.

101. Cf. Mt 10, 5.

102. Salvo aquí y en el párrafo siguiente, Tertuliano no emplea el término «*paracletus*» más que en sus obras del periodo montanista. Cf. E. BENZ, *Der Paraklet bei Tertullian*, Eranos-Jahrbuch 25 (1956-57) 301-305.

103. Cf. Jn 16, 13. Cf. V. MOREL, «*Deductor omnis ueritatis*». *Het vers Jo. 16, 13 bij Tertullianus*, Studia Catholica 16 (1940) 194-206.

104. Cf. Mt 28, 19.

105. Mt 7, 7.

106. En resumen, la sentencia «buscad y encontraréis» (Mt 7, 7) no va dirigida a los cristianos, sino a los judíos. Tertuliano ha llegado a esta conclusión examinando, primero, el momento en que fue pronunciada la sentencia, aduciendo luego otros dos textos (Lc 16, 29 y Jn 5, 39), analizando seguidamente las dos sentencias que acompañan, por detrás y por delante, la discutida sentencia, y recurriendo, por fin, al don del Espíritu Santo a los apóstoles, que hace superflua la búsqueda para ellos y, mucho más, para nosotros. Este mismo logion fue interpretado en sentido opuesto por CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata I*, 51, 4 (FuP 7, 185).

107. Quienes han estudiado el método exegético de Tertuliano han prestado particular atención a este capítulo. Ver, por ejemplo, A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Brescia 1974 (= Paris 1905) 242 ss.

IX. 1. Cedo nunc sponte de gradu isto. Omnibus dictum sit: *quaerite et inuenietis*; tamen et hic expetit sensus certare cum interpretationis gubernaculo. 2. Nulla uox diuina ita dissoluta est et diffusa ut uerba tantum defendantur et ratio uerborum non constituatur.

3. Sed imprimis hoc propono: unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omni modo debeant nationes et ideirco quaerere, ut possint, cum inuenerint, credere. 4. Vnius porro et certi instituti infinita inquisitio esse non potest. Quaerendum est donec inuenias et credendum ubi inueneris, et nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti, dum hoc insuper credis: aliud non esse credendum ideoque nec requirendum cum id inueneris et credideris quod ab eo institutum est qui non aliud tibi mandat inquirendum quam quod instituit.

2. Mt 7, 7.

1. cedo] credo *A L F*. 2. expetit *A P X R¹ Bmg Gel Pam*, expedit *B R¹ Rig*, expediri expetit *Krm*. 3. certare *codd. R B Rig*, certae *Bmg Gel Pam*, certa re *Krm*. gubernaculo] gubernaculum *Bmg Gel Pam*. 6. utique *Gel Pam Rig Krm*, itaque *codd. R B Oehl Prsch Rau*. 10. esse non potest *A*. 12. credis *A P X R B*, credas *Rig Krm*.

Aunque el logion haya sido dicho a todos, la doctrina de Cristo no soporta una búsqueda ilimitada

IX. 1. Me retiro ahora espontáneamente de esta posición[108]. Admito que se haya dicho a todos: *buscad y encontraréis*[109]. Sin embargo, también en este caso es necesario discutir los sentidos [de la sentencia] con la ayuda del gobernalle de la interpretación[110]. 2. Ninguna sentencia divina es tan inconexa y vaga que sólo se puedan defender las meras palabras y no se pueda fijar el sentido de ellas.

3. Pero, ante todo, sostengo esto: que fue enseñado por Cristo algo absolutamente único y preciso, que los paganos deben, de todos modos, creer y, por tanto, buscar, para que puedan, cuando lo hayan encontrado, creer. 4. Ahora bien, no es posible una búsqueda infinita de una enseñanza única y precisa; hay que buscar hasta que encuentres[111] y hay que creer cuando hayas encontrado, y [no hay que hacer] nada más sino custodiar lo que has creído, comoquiera que, además, crees esto: que no hay que creer otra cosa ni, por tanto, buscarla cuando hayas encontrado y creído aquello que fue enseñado por aquél que te manda no buscar otra cosa que la que él enseñó[112].

108. Este término, «*gradus*», sugiere la posición que tomaban los antagonistas en un combate, posición que variaba en los diversos asaltos. El término aparece otras muchas veces: *Praes.* 15, 3; 18, 2; *Marc.* I, 9, 2 y 13, 1; IV, 6, 1; V, 1, 8. La expresión «*de gradu cedere*» (también en *Marc.* V, 16, 6; *Pud.* 7, 13) está tomada del lenguaje técnico de la esgrima. Todo esto corresponde a un uso habitual en la retórica: cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 222, n. 28.

109. Mt 7, 7.

110. Gobernalle o timón con que se gobierna o dirige una nave. A nuestro escritor le agrada esta metáfora del gobernalle, que emplea más veces: (mundi corpus) «Omnis rationis gubernaculo inuentum est» (*Apol.* 11, 5); «uniuersam uitae conuersationem sine gubernaculo rationis transfretantes» (*Paen.* 1, 3); (Iudaeis) «habentibus gubernacula disciplinae» (*Pud.* 7, 9). En el segundo texto es donde la metáfora se mantiene más cercana al medio marítimo. Al final del capítulo, Tertuliano pedirá que este gobernalle de la interpretación no sea manejado «sine disciplina rationis».

111. Tal vez en esta fórmula («quaerendum est donec inuenias»), u otras análogas de este tratado, haya una reminiscencia de Cicerón: «nec modus est ullus inuestigandi ueri, nisi inueneris, et quaerendi defetigatio turpis est, cum id, quod quaeritur, sit pulcherrimum» (*De finibus* I, 1. 3: ed. Martha, 7).

112. Toda esta frase («dum hoc insuper....cum id inueneris et credideris») viene a completar lo dicho en *Praes.* 7, 3: «Hoc enim prius credimus».

5. De hoc quidem, si qui dubitat, constabit penes nos esse id quod a Christo institutum est. 6. Interim ex fiducia probationis praeuenio admonens quosdam: nihil esse quaerendum ultra quod crediderunt, id esse quod quaerere debuerunt; ne *quaerite et inuenietis* sine disciplina rationis interpretentur.

X. 1. Ratio autem dicti huius in tribus articulis constitit: in re, in tempore, in modo. In re ut quid sit quaerendum consideres; in tempore ut quando; in modo ut quousque. 2. Igitur quaerendum est quod Christus instituit, utique quamdiu non inuenis, utique donec inuenias. 13 SC

3. Inuenisti autem cum credidisti. Nam non credidisses si non inuenisses, sicut nec quaesisses nisi ut inuenires. 4. Ad hoc ergo quaerens ut inuenias et ad hoc inueniens ut credas, omnem prolationem quaerendi et inueniendi credendo fixisti. 5. Hunc tibi modum statuit fructus ipse quaerendi. Hanc tibi fossam determinauit ipse qui te non uult aliud credere quam quod instituit ideoque nec quaerere. 15 CCL 16 CCL

6. Ceterum si quia et alia tanta ab aliis sunt instituta, propterea in tantum quaerere debemus in quantum possumus inuenire, semper quaeremus et numquam omnino credemus. 7. Vbi enim erit finis quaerendi? ubi statio cre-

5. Mt 7, 7. 20-22. Cf. IRENAEUS, *Adu. haer.* V, 20, 1 (SC 153, 254).

1. qui *A Rig Krm*, quis *rell.* 2. christo institutum] christianis institutis *A.* 3. praeuenio *A* N B Rig Pam*, praeuento *P X R Gel.* 4. quod] quae *A Rig Krm* id esse] id est *Krm.* 5. ne *add. edd.* 11. utique quamdiu non inuenis *A B edd., om. P X R.* 14. quaerens *A Oehl Krm*, quaeris *rell.* inueniens *A Oehl Krm*, inuenias *P*, inuenies *rell.* 15-16. credendo fixisti hunc tibi modum *Bmg edd., om. A P X R B.* 17. tibi determinauit *Bmg.* 19. quia et alia *A edd.*, quae talia *P X R B.* 21. quaeremus] credimus *A*, quaerimus *Oehl.* 22. credemus] credimus *A Oehl Rau.*

5. Si alguien duda de esto, luego quedará claro con toda certeza que se encuentra en nuestro poder lo que fue enseñado por Cristo[113]. 6. Entretanto, por confianza en la demostración, me adelanto amonestando a algunos –para que no interpreten sin la disciplina de la razón el *buscad y encontraréis*[114]– que no hay nada que buscar más allá de lo que han creído, que esto es lo que debían buscar.

El sentido del logion no admite una búsqueda ilimitada

X. 1. El sentido de este dicho se apoya sobre tres puntos: sobre el contenido, sobre el tiempo, sobre la medida. Sobre el contenido, para que consideres qué es lo que hay que buscar; sobre el tiempo, para que [consideres] cuándo; sobre la medida, para que [consideres] hasta cuándo. 2. Por consiguiente, hay que buscar qué es lo que Cristo enseñó, obviamente mientras no lo encuentres, obviamente hasta que lo encuentres.

3. Ahora bien, has encontrado cuando has comenzado a creer[115]. Pues no habrías creído si no hubieras encontrado, como tampoco habrías buscado sino para encontrar. 4. Por tanto, si buscas para encontrar y encuentras para creer, al creer has detenido todo proseguimiento del buscar y del encontrar. 5. Esta medida te la ha establecido el resultado mismo del buscar. Este límite[116] te lo determinó aquel mismo que no quiere que creas algo distinto de lo que él enseñó ni que, por tanto, lo busques.

6. De lo contrario, si porque tantas otras cosas han sido enseñadas por otros, en tanto debemos buscar en cuanto podamos encontrar, estaremos siempre buscando y nunca llegaremos a creer del todo. 7. En efecto, ¿dónde estará el final

113. Ireneo escribe también sobre la Iglesia: «cum apostoli quasi in depositorium diues plenissime in eam contulerint omnia quae sint ueritatis, uti omnis quicumque uelit sumat ex ea potum uitae» (*Adu. haer.* III, 4, 1 : SC 211, 44).

114. Mt 7, 7.

115. Aquí «*credere*» tiene un sentido incoativo: comenzar a creer. Cf. E. LOEFSTEDT, *Zur Sprache Tertullians*, 91; J. SCHRIJNEN - Chr. MOHRMANN, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, vol. 2, Nijmegen 1936-1937, 16.

116. Entre otras cosas, «*fossa*» significaba el foso o surco, hecho con el arado, que trazaba el circuito de las murallas de una nueva ciudad. De ahí el significado de «límite» que aquí le ha dado Tertuliano.

dendi? ubi expunctio inueniendi? Apud Marcionem? Sed et Valentinus proponit: *quaerite et inuenietis*. 8. Apud Valentinum? sed et Apelles hac me pronuntiatione pulsauit; et Hebion et Simon et omnes ex ordine non habent aliud quo, se mihi insinuantes, me sibi adducant.

9. Ero itaque nusquam dum ubique conuenio *quaerite et inuenietis*, et uelut si nusquam et quasi qui numquam apprehenderim illud quod Christus instituit, quod quaeri oportet, quod credi necesse est. 134 C

2. Mt 7, 7. 6-7. Mt 7, 7.

3. pulsauit *A P X R B Rau*, pulsabit *edd.* 5. mihi] mi *A* sibi] si *A*. 6. ero itaque *Gel Pam Rig*, et ero itaque *B*, et erit itaque *P X R*, eritaque *A*, et erito itaque *N*. 7. uelut si *Rtg*, uelim si *A*, uelim sic *X Gel*, uelint sic *P R B*, uelint me sic *Pam* nusquam] numquam *A* et quasi *Rig*, quasi *rell.*, quaesissem *Krm.* 7-8. numquam] nusquam *N*. 9. quod quaeri oportet quod credi necesse est *A N X Pam Rig*, quod credi necesse est quod quaeri oportet *P R B Gel.*

del buscar?, ¿dónde la parada del creer?, ¿dónde la consumación del encontrar[117]? ¿En Marción? Pero también Valentín propone: *buscad y encontraréis*[118]. 8. ¿En Valentín? Pero también Apeles me ha inquietado con esta misma frase; igualmente Ebión[119] y Simón[120] y todos, unos tras otros, no tienen otro procedimiento con el que, introduciéndoseme, ganarme para sí.

9. Por tanto, no me quedaré en ningún lugar si en todo lugar encuentro *buscad y encontraréis*[121]. Será como si en ningún lugar y como si nunca hubiese hecho mío aquello que Cristo enseñó, lo que debe ser buscado, lo que debe ser creído.

117. Tertuliano es el primero que atestigua el sustantivo «*expunctio*», formado a partir de «*expungere*»: realizar, cumplir, consumar, acabar. Cf. TLL s. u., 1813, 13 ss.

118. Mt 7, 7.

119. Ebión, presunto fundador de la secta de los ebionitas, es un personaje mítico. Los ebionitas (en su significado religioso original: los «pobres» de Dios) representan el movimiento primitivo y mayoritario del cristianismo en Palestina. Con un espíritu conservador, se opusieron a las innovaciones de las iglesias más helenizadas; después, al quedar en minoría dentro del contexto general de las iglesias, parece que fueron acusados de haber traicionado la fe originaria. Fue entonces cuando debió de inventarse la figura de Ebión para tener un heresiarca en el que centrar las acusaciones de heterodoxia dirigidas contra el ebionismo. Sólo después de Justino y Hegesipo, el término «ebionita» habría pasado de su originario significado religioso al técnico heresiológico. El ebionismo profesa una cristología muy primitiva, que ve en Jesús un simple hombre («nudum hominem et tantum ex semine Dauid, id est non dei filum»: *Carn.* 14, 5), mantiene la observancia de la Ley judía y sólo acepta el Evangelio de Mateo, el más próximo al judaísmo. Tertuliano, naturalmente, no tiene ningún conocimiento directo del ebionismo palestino, toda su información la toma de la tradición heresiológica; lo cita fugazmente en varias ocasiones: *Praes.* 10, 8; 33, 5 y 11; *Carn.* 14, 5; *Virg.* 6, 1. Cf. A. HILGENDIELF, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Darmstadt 1963 (= Leipzig 1884), 421-446; G. STRECKER, *Zum Problem des Judenchristentums*, en W. BAUER, *Rechtglaubigkeit im ältesten Christentum*, Tübingen 1964, 245-287; B. BAGATTI, *L'Église de la circoncision*, Jerusalem 1965.

120. Simón Mago, nacido probablemente en Gitton de Samaria, practica la magia. Al pasar por allí el diácono Felipe predicando el Evangelio, se hace cristiano. Llega después el apóstol Pedro para imponer las manos a los recién bautizados, y Simón pretende comprarle por dinero su poder de dar el Espíritu santo, pero el apóstol lo rechaza y condena (cf. Hch 8, 9-24). No se habla más de él en el N. T., pero reaparece en la literatura cristiana del siglo III como fundador de la secta de los simonianos, con rasgos no acentuadamente gnósticos. Ver: *Apol.* 13, 9; *Praes.* 33, 12 y la amplia información que se da en *An.* 34, 2-5, que se completará con el estudio introductorio de Waszink a este capítulo en su *De anima*, 401-405. Cf. K. BEYSCHLAG, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen 1974, y, sobre el problema de la historicidad de este personaje, K. RUDOLPH, *Simon-Magus oder Gnosticus? Zur Stand der Debatte*, Theologische Rundschau 42 (1977) 279-359.

121. Mt 7, 7.

XI. 1. Impune erratur nisi delinquatur, quamuis et 16 CSEL
errare delinquere est; impune, inquam, uagatur qui nihil deserit. 2. At enim si quod debui credere credidi et aliud denuo puto requirendum, spero utique aliud esse inueniendum, nullo modo speraturus istud nisi quia aut non credideram qui uidebar credidisse aut desii credidisse. 3. Ita, fidem meam deserens, negator inuenior. Semel dixerim: nemo quaerit nisi qui aut non habuit aut perdidit.

4. Perdiderat unam ex decem drachmis anus illa, et ideo quaerebat: ubi tamen inuenit, quaerere desiit. 5. Panem uicinus non habebat, et ideo pulsabat: ubi tamen apertum est ei et accepit, pulsare cessauit. 6. Vidua a iudice petebat audiri quia non admittebatur: sed ubi audita est, hactenus institit. 7. Adeo finis est et quaerendi et pulsandi et 135 SC
petendi. *Petenti enim dabitur*, inquit, *et pulsanti aperietur et quaerenti inuenietur.*

8. Viderit qui quaerit semper, quia non inueniet: illic enim quaerit ubi non inuenietur. 9. Viderit qui semper pulsat, quia numquam aperietur: illuc enim pulsat ubi nemo 197 CCL
est. 10. Viderit qui semper petit, quia numquam audietur:

9-10. Cf. Lc 15, 8-9. 10-11. Cf. Lc 11, 5-8. 12-13. Cf. Lc 18, 2-5. 15-16. Lc 11, 9; cf. Mt 7, 8.

1. et *A, om. rell.* 3. si quod *A N L F B Gel Pam Rig*, quod si *P R*, quod *X* et aliud *N edd.*, aliud *codd. R B.* 9. drachmis *A Rig*, dragonis *L*, didragmis *rell.* 12. ei et accepit *A P R B Gel Rig*, ei et ut accepit *X Pam.* 17. inueniet *Vliet Rau Krm*, inuenit *codd. R B Gel Pam Rig.* 19. illuc] illic *N Gel Pam Rig* enim pulsat] nemo enim pulsat *L F.* 19-20. ubi nemo est] ubi est *L F.* 20. audietur *A edd.*, auditur *P X R B.*

La fe es incompatible con una búsqueda ilimitada

XI. 1. Se yerra impunemente si no se delinque, aunque el hecho mismo de errar es ya delinquir; vaga impunemente, quiero decir, quien no abandona nada. 2. Pero, cierto, si he creído lo que debía creer y de nuevo pienso que debe ser buscada otra cosa, sin duda alguna espero que debe ser encontrada otra cosa. Ahora bien, de ningún modo esperaría yo esto sino porque o no he creído, yo que parecía creer, o he dejado de creer. 3. Así, al abandonar mi fe, se descubre que soy un negador[122]. Por decirlo de una vez: nadie busca sino aquel que o no ha tenido nunca o lo ha perdido.

4. La vieja aquella había perdido una de sus diez dracmas, y por eso buscaba[123]; pero cuando encontró, dejó de buscar. 5. No tenía pan el vecino, y por eso golpeaba en la puerta[124]; pero cuando se le abrió y recibió, cesó de golpear. 6. La viuda pedía al juez ser oída porque no era admitida [en audiencia[125]]; pero cuando fue oída, no insistió más. 7. Por tanto, hay un límite en el buscar, en el llamar y en el pedir. *Pues al que pide se le dará*, dice [la Escritura], *y al que llama se le abrirá y el que busca encontrará*[126].

8. Allá se las vea aquél que busca siempre, porque no encontrará: pues busca allí donde no se encontrará nunca. 9. Allá se las vea aquél que llama siempre, porque nunca se le abrirá: pues llama allí donde no hay nadie. 10. Allá se las vea aquél

122. Entiéndase «*negator*» como apóstata: aquel que reniega de la fe cristiana. Los términos «*negatio*» y «*negator*», usados absolutamente, son cristianismos semánticos, creados para traducir los términos griegos ἀποστασία y ἀποστάτης utilizados en las antiguas versiones bíblicas para designar la separación o el alejamiento de Dios. Pero tal traducción no ha logrado imponerse, en la latinidad cristiana, a las formas «*apostasia*» y «*apostata*», calcadas del griego. Cf. Chr. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermons des hl. Augustin*, Nijmegen 1932, 81 y 210; S. W. J. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn 1926, 74-87; H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938, 161-163; P. A. GRAMAGLIA *Il linguaggio eresiologico in Tertulliano. L'approccio cattolico all'eresia*, Augustinianum 25 (1985) 667-710 (677, n. 16).

123. Cf. Lc 15, 8-9.

124. Cf. Lc 11, 5-8.

125. Cf. Lc 18, 2-5.

126. Lc 11, 9; cf. Mt 7, 8.

ab eo enim petit qui non audit.

XII. 1. Nobis etsi quaerendum est adhuc et semper, ubi tamen quaeri oportet? Apud haereticos, ubi omnia extranea et aduersaria nostrae ueritatis, ad quos uetamur accedere? 17 CSEL

2. Quis seruus cibaria ab extraneo, ne dicam ab inimico domini sui sperat? Quis miles ab infoederatis, ne dicam ab hostibus regibus donatiuum et stipendium captat nisi plane desertor et transfuga et rebellis?

3. Etiam anus illa intra tectum suum dragmam requirebat, etiam pulsator ille uicini ianuam tundebat, etiam uidua illa non inimicum licet durum iudicem interpellabat.

4. Nemo inde instrui potest unde destruitur; nemo ab eo inluminatur a quo contenebratur.

5. Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro: idque dumtaxat quod salua regula fidei potest in quaestionem deuenire.

4-5. Cf. Tt 3, 10. 10-11. Cf. Lc 15, 8 s. 11. Cf. Lc 11, 5-8. 12. Cf. Lc 18, 2-5. 15. Cf. IRENAEUS, *Adu. haer.* V, 20, 1 (SC 153, 254).

---

2. nobis etsi *Gel Pam Rig*, nobis et *A P X R B*, et nobis *Krm*. 4. ueritatis *A X Krm*, ueritati *P R B cdd*. 6. qui *A*. 13. instrui *A C Rig*, strui *rell*. 16. idque dumtaxat *R¹mg Pam Rig*, in quo dumtaxat *A P X R¹*, in quo? dumtaxat *R¹ Gel*, in quae? dumtaxat *B*, in quo,..[et quaerere iubemur] dumtaxat *Krm* regula fidei *A*(cum omn. codd. et lib.)*.

que pide siempre, porque nunca será oído: pues pide a aquél que no oye.

Aun admitiendo una búsqueda ilimitada, no se puede buscar en cualquier parte

XII. 1. Aun admitiendo que nosotros tenemos que buscar todavía y siempre, ¿dónde, sin embargo, se debe buscar? ¿Entre los herejes, donde todas las cosas son extrañas y contrarias a nuestra verdad, a los que nos está vetado acercarnos[127]?

2. ¿Qué siervo espera los alimentos de un extraño, por no decir de un enemigo de su señor? ¿Qué soldado busca ganarse el donativo y el estipendio[128] de reyes no aliados, por no decir enemigos, sino, ciertamente, el desertor y el tránsfuga y el rebelde?

3. También la vieja aquella buscaba la dracma dentro de su casa[129]; también el hombre aquel que llamaba golpeaba la puerta de su vecino[130]; también la viuda aquella importunaba a un juez no enemigo, aunque duro[131].

4. Nadie puede ser edificado por quien lo destruye; nadie es iluminado por quien lo envuelve en tinieblas.

5. Busquemos, por tanto, en lo nuestro y de los nuestros y sobre lo nuestro; y sólo aquello que, salva la regla de fe, puede convertirse en cuestión[132].

127. Cf. Tt 3, 10.

128. Bajo los emperadores, en ocasiones extraordinarias, se entregaba a todo el ejército, soldado por soldado, un *donativo* en dinero. El *estipendio* era la paga ordinaria.

129. Cf. Lc 15, 8 s.

130. Cf. Lc 11, 5-8.

131. Cf. Lc 18, 2-5.

132. Así que la búsqueda (el *quaerere*) no queda totalmente excluida por Tertuliano. La admite, por ejemplo, cuando pretende encontrar las razones profundas de hechos concretos o de teorías filosóficas, por ejemplo: la tesis de la animación del feto (*Herm.* 6, 4; *Marc.* V, 16, 4; *An.* 25, 3), la de la racionalidad del sueño (*An.* 43, 6-7), la relación entre actividad mental y estructura somática (*Res.* 15, 6), las propiedades naturales del alma (*An.* 21, 4). O también cuando pretende explicar las contradicciones o las motivaciones ideológicas de los sistemas gnósticos (*Val.* 20, 3; *An.* 12, 6; *Marc.* IV, 39, 15; *Herm.* 13, 1-2). Por supuesto, la búsqueda es absolutamente necesaria para descubrir los fundamentos bíblicos y racionales de un comportamiento o

XIII. 1. Regula est autem fidei (ut iam hinc quid defendamus profiteamur) illa scilicet qua creditur: 18 SC

2. unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui uniuersa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium emissum; 3. id Verbum

2. defendamus *A Bmg Gel Rig*, credamus *P X R B Pam*. 4. conditorem *A N X Rmg Bmg Gel Pam Rig*, creatorem *R B*, creatorem et conditorem *P* produxerit *A P R B edd.*, produxerat *X*. 5. emissum] demissum *A*, de <se e>missum *Krm*.

La regla de fe

XIII. 1. Ahora bien, es regla de fe[133] (para que ya desde este momento confesemos lo que defendemos) aquélla, naturalmente, según la cual se cree:

2. que hay un solo Dios y no distinto del creador del mundo[134], que produjo de la nada todas las cosas mediante su Verbo, emitido antes de todas ellas[135]; 3. que este

de una tradición cristiana (*Cor.* 1, 6; 2, 1; 3, 2; 4, 2; 7, 6; *Fug.* 1, 1; 12, 1; *Ux.* II, 8, 1; *Idol.* 10, 1-6; 19, 1-3), el verdadero sentido de las Escrituras (*Herm.* 24, 1; 25, 1-2; *Marc.* V, 17, 6-7; *Res.* 43, 7), el significado de las palabras (Marc. III, 12, 2; V, 18, 13; *Prax.* 8, 2), la presencia y los límites de la acción diabólica (*Cult.* 1, 8, 3-4), los motivos de la acción divina y sus criterios de revelación a través de la historia (*Marc.* I, 17, 1-4; 22, 4; II, 3, 1), las implicaciones de los dogmas cristianos, encarnación y resurrección corporal (*Marc.* IV, 37, 3; *Carn.* 1, 2; 4, 6; *Res.* 2, 7-8; 18, 5; 36, 6; 48, 14; 52, 1; 53, 18; *Prax.* 27, 6), las contradicciones de teorías religiosas juzgadas extrañas a la praxis cristiana (*Pud.* 21, 9). Véase D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Louvain 1933, 139 s.

133. La expresión «*regula fidei*» (traducción del griego κανὼν τῆς πίστεως) aparece diez veces en toda la obra de Tertuliano, de las que tres corresponden a este tratado. La *regula fidei* es una formulación resumida de la creencia cristiana; en definitiva, de la revelación cristiana. Tal formulación proporciona a la fe un criterio de verdad y funciona ante ella como una ley: «Fides in regula posita est, habet legem» (*Praes.* 14, 4). ¿Era fija esta formulación? No lo parece, según J. N. KELLY, *Early christian doctrines*, London 1958, 39-91. De ahí las diferencias que se constatan entre las cuatro versiones que nos ofrece Tertuliano: aquí la 1ª, la 2ª en el cap. 36, 5, la 3ª en *Virg.* 1, 3, la 4ª en *Prax.* 2, 1. Las versiones 1ª y 4ª son de estructura ternaria, la 2ª y 3ª de estructura binaria. La regla de fe venía a ser el resumen de la instrucción catecumenal y la paráfrasis de la profesión de fe bautismal. La profesión de fe bautismal no se hacía recitando una fórmula del tipo: «Credo in...», sino respondiendo a una triple interrogación que acompañaba las tres inmersiones. Cf. J. CARPENTER, *Creeds and baptismal rites in the first four centuries*, Journal of Theologie Studies 44 (1943) 1-11; O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, 49-87 (Les premières confessions de foi chrétiennes); R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 450-453; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien* vol. 1, 66-69 y 84-86; G. SCARPAT, ed. *Adu. Praxean*, Torino 1985, 38-46 (La regula fidei). Ver el cap. 9 de la introducción al tratado.

134. Traduzco «*conditor*» (fundador) por creador. Mientras que el término griego correspondiente (κτίστης) era vertido por «*conditor*» en la cristiandad africana, lo era por «*creator*» en la romana. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 354-357.

135. Se puede completar con lo que escribe en su último periodo: «quod ex ipsius substantia emissum est» (*Prax.* 7, 9). Es raro el uso de *emittere* (προβάλλειν) a propósito del Verbo. Para designar al Hijo, Tertuliano ha preferido usar aquí «*uerbum*» y no «*sermo*». El uso de «*uerbum*» está limitado a las primeras obras; a medida que se va familiarizando con la Escritura para combatir a los herejes, Tertuliano prefiere «*sermo*» como equivalente normal de λόγος. El recurso constante a la Biblia griega, que para él es la autoridad suprema, ha debido de hacerle ver que «*uerbum*» corres-

–Filium eius appellatum, in nomine Dei uarie uisum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu Patris Dei et uirtute in uirginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum– 18 CSEL
egisse Iesum Christum; 4. exinde praedicasse nouam legem et nouam promissionem regni caelorum, uirtutes fecisse, crucifixum, tertia die resurrexisse, in cae- 18 CCL
los ereptum, sedisse ad dexteram Patris; 5. misisse uicariam uim Spiritus Sancti, qui credentes agat, uenturum cum claritate ad sumendos sanctos in uitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione.

1. filium *A L C Pam Rig*, filius *P X F R B Gel*. 3. patris dei *A P R B Rig*, dei patris *X Pam*, patris *om. Gel*. 4. factum] factum et *A*. 5. egisse *A P X R B Rig*, hominem et esse *Bmg Gel Pam*, exisse *Vrs Oehl*, non egisse hominem sed esse *Krm*. 6-7. uirtutes fecisse *A N R B Gel Pam Rig*, sedisse ad dexteram patris *add. P X R*. 7. cruci fixum *A*, fixum cruci *P X R B Gel Pam Rig*. 8. sedisse *A Gel Rig*, sedere *P X R B Pam*. 9-10. uenturum] futurum *X* ad sumendos] assumendos *X* in *om. X*.

Verbo –llamado su Hijo, visto de diversas formas en nombre de Dios por los patriarcas, oído siempre en los profetas[136], descendido finalmente, por el espíritu y el poder de Dios Padre, a la Virgen María, hecho carne en su seno y nacido de ella[137]– fue Jesucristo; 4. que después predicó una nueva ley y una nueva promesa del reino de los cielos, que realizó milagros, que, crucificado, resucitó al tercer día, que, arrebatado a los cielos, se sentó a la derecha del Padre; 5. que envió la fuerza vicaria del Espíritu Santo para guiar a los creyentes[138], que ha de venir con esplendor para tomar a los santos con destino al goce de la vida eterna y de las promesas celestiales, y para condenar a los malvados al fuego eterno, luego de realizada la resurrección de ambas partes junto con la restitución de la carne[139].

pondía en general a ῥῆμα, o palabra materialmente entendida, sonido, mientras que «*sermo*» correspondía a λόγος, o contenido racional de la palabra. Además, ha podido pensar que «*sermo*», siendo de género masculino, se prestaba a designar una persona mejor que el neutro «*uerbum*». Por el influjo de Tertuliano en la iglesia de África, se impuso allí el uso de «*sermo*»; mientras que el uso de «*uerbum*» prevalecía en la iglesia romana y luego se extendía a toda la latinidad cristiana. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 265-272.

136. El Padre es el Dios invisible al que nadie ha visto ni puede ver, por eso es por medio del Hijo como el Padre creó el mundo y ha cumplido después todos sus intercambios con él. Así, por ejemplo, ha sido el Hijo quien se ha aparecido a los patriarcas y ha hablado en los profetas: cf. *Marc.* II, 27, 3; III, 9, 5; *Prax.* 16.

137. En su uso ordinario y en las discusiones antropológicas, el término «*caro*» significa lo corporal del hombre frente a lo psíquico; pero aquí y en las explicaciones cristológicas, el término se sitúa en una perspectiva bíblica y significa el *hombre entero*. Para expresar la unión hipostática, Tertuliano prefiere la fórmula «*induere carnem*» (= hominem). Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 313-317.

138. Más adelante (*Praes.* 20, 4), vuelve a emplear el término «*uis*» en relación con el Espíritu Santo. Por otra parte, esta «*uicaria uis Spiritus Sancti*» es, simplemente, en otros textos: «*Christi uicarius*» (*Praes.* 28, 1) o «*uicarius Domini*» (*Virg.* 1, 4).

139. El término «*resuscitatio*» puede ser un neologismo creado por Tertuliano. Esta opinión fue diseretamente sugerida por Chr. MOHRMANN (*Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, 202) y después adoptada como probable por R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 536, n. 1. Al lado aparece *restitutio carnis*, una noción menos amplia que la anterior. La *restitutio carnis* remite, naturalmente, a la *institutio carnis*, o sea, a su creación; comparando ambas, fue más fácil lo primero que lo será lo segundo (cf. *Res.* 11, 10). La regeneración bautismal es el preludio de esta *restitutio carnis* (cf. *Res.* 47, 9). Los mismos términos, «*restituere*»-«*restitutio*», que Tertuliano utiliza para designar la resurrección final, los emplea también para designar la obra salvadora de Cristo. De este modo, la escatología y la soteriología aparecen, en él, perfectamente articuladas. Cf. P. SINISCALCO, *Il significati di «restituere» e «restitutio» in Tertuliano*, Atti della Accademia delle Scienze di Tori-

6. Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. 107 SC

XIV. 1. Ceterum manente forma eius in suo ordine, quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi uidetur uel ambiguitate pendere uel obscuritate obumbrari.

2. Est utique frater aliqui doctor gratia scientiae donatus, est aliqui inter exercitatos conuersatus, aliqui tecum curiosus tamen quaerens. Nouissime ignorare melius est ne quod non debeas noris, quia quod debeas nosti.

3. *Fides*, inquit, *tua te saluum fecit*, non exercitatio Scripturarum. 4. Fides in regula posita est, habet legem et salutem de obseruatione legis. Exercitatio autem in curio- 19 CSEL

12. Lc 18, 42.

6-7. pendere uel obscuritate *om. A*. 7. obumbrari *X F R B Gel Pam*, obumbrare *P L*, ob..... *A* aliqui *A Rig*, aliquis *rell.* 9. aliqui *Rig*, aliquid *A*, aliquis *rell.* aliqui *A Rig*, aliquid *P R B*, aliquis *X Gel Pam.* 10. curiosus *A* X edd.*, curiosius *P R B Rau* tecum tamen *A Gel Pam Rig Oehl Prsch Krm.* 11. quia quod debeas nosti *A B edd., om. P X R.*

6. Esta regla –instituida por Cristo, como se probará[140]– no tiene entre nosotros más cuestiones que las que introducen las herejías y hacen a los herejes.

Pautas en una búsqueda legítima

XIV. 1. Por lo demás, si te parece que algo queda dudoso por su ambiguedad o velado por su oscuridad, busca y examina cuanto quieras y desfoga todo tu deseo de curiosidad[141], con tal que la forma de la regla de fe permanezca en su ordenada disposición.

2. Existe, sin duda, algún hermano doctor que ha sido obsequiado con la gracia de la ciencia[142], existe alguien que ha vivido entre personas expertas, alguien, sin embargo, que es, como tú, un curioso que busca. En último caso, ya que conoces lo que debes, es mejor ignorar, para que no vengas a conocer lo que no debes[143].

3. *Tu fe* –dice [Cristo]– *te ha salvado*[144], no la práctica de las Escrituras. 4. La fe reposa sobre una regla, tiene una ley, y la salvación, de la observancia de esa ley[145]. Por lo contrario, la

no 93 (1958-1959) 386-430; R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 521-523, 543-545. Tertuliano expone su escatología en los cuatro cap. finales del *De anima*, que aparecen minuciosamente anotados en el comentario de la edición de Waszink 553-593. Sobre todo su vocabulario, cf. H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn 1958.

140. Esto ocurre en el cap. 20, 1-3. La regla de fe ha sido directamente instituida por Cristo por medio, no de simples palabras, sino de su vida y muerte mismas. De este modo, la regla de fe es un hecho histórico, y por eso fija, que se distingue de la *disciplina*, sometida a evolución. Cf. V. MOREL, *Ontwikkeling van den christelijke overlevering volgens Tertullianus*, Brugge-Brüssel 1946, 148.

141. Sobre el significado de «curiositas», ver la nota 85 del cap. 7.

142. Ver la nota 13 del cap. 3.

143. Esta consigna ha guiado constantemente el trabajo teológico de Tertuliano; en su última obra escribió algo parecido: «malumus in Scritpturis minus, si forte, sapere quam contra» (*Pud.* 9, 22).

144. Lc 18, 42.

145. La fe, entendida a la luz de la curación del ciego de Jericó (cf. Lc 18, 42), aparece, incuestionablemente, como un sentimiento, un acto de confianza en el poder salvador de Cristo. Pero, relacionada luego con la regla de fe, aparece, igualmente, como una adhesión intelectual a una serie de verdades nitidamente establecidas. Así, tanto por lo primero como por lo segundo, la fe resulta un medio de salvación. Por tanto, la regla de fe no es una mera ley establecida para asegurar la ortodoxia, la opi-

sitate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. 5. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Certe aut non obstrepant aut quiescant. Aduersus regulam nihil scire omnia scire est.

6. Vt non inimici essent ueritatis haeretici, ut de refugiendis eis non praemoneremur, quale est conferre cum hominibus qui et ipsi adhuc se quaerere profitentur? 7. Si enim adhuc uere quaerunt, nihil adhuc certe reppererunt, et ideo quaecumque uidentur interim tenere, dubitationem 13 SC
suam ostendunt quamdiu quaerunt. 8. Itaque tu, qui perinde quaeris, spectans ad eos qui et ipsi quaerunt –dubius ad dubios, incertus ad incertos–, caecus a caecis in foueam deducaris necesse est.

9. Sed cum decipiendi gratia praetendunt se adhuc quaerere ut nobis per sollicitudinis iniectionem tractatus 19 CCL
suos insinuent, denique ubi adierunt ad nos statim quae dicebant quaerenda esse defendunt, iam illos sic debemus

3-4. Cf. *An.* 2, 7; IRENAEUS, *Adu. haer.* II, 26, 1 (SC 294, 256). 5-6. Cf. Tt 3, 10. 12-13. Cf. Lc 6, 39; Mt 15, 14; IRENAEUS, *Adu. haer.* V, 20, 2 (SC 153, 256).

---

7. profitentur *C*, profiteantur *A Rig*, confitentur *P X R B Gel Pam.* 8. adhuc uere *A Rig.* certe *A* reppererunt *A Rig Oehl Prsch Krm*, reprehenderunt *P X R*, deprehenderunt *B Gel Pam.* 9. quaecumque *A Rig*, quodcumque *rell.* 10-11. perinde *A Rig*, proinde *rell.* 11. spectans *A Gel Pam Rig*, spectas *P X R B* ad eos] ab eis *Bmg.* 12. ad dubios] a dubiis *Bmg Gel Rig* incertus] certus *Pam.* ad incertos] ab incertis *Bmg Gel Rig* a caecis *A P R B Gel Rig*, ad caecos *X Pam.* 14. praetendunt *Pam Rig Krm*, praetendant *rell.* 16. adierunt *P R B Gel Pam*, audierunt *X*, audierint *A*, adierint *Rig* statim quae *N R¹mg R² B edd.*, statimque *A P X R¹.*

práctica se basa en la curiosidad, obteniendo su única gloria del deseo de pericia. 5. Ceda la curiosidad a la fe, ceda la gloria a la salvación[146]. Al menos, o no obstaculicen o permanezcan quietas. No saber nada contra la regla de fe es saberlo todo[147].

6. Aunque los herejes no fuesen enemigos de la verdad, aunque no se nos hubiese avisado de esquivarlos[148], ¿a qué sirve conversar con hombres que, ellos mismos, confiesan estar aún buscando? 7. Pues si, realmente, aún están buscando, sin duda alguna no han encontrado aún nada, y por tanto, cualesquiera que sean los puntos que entretanto parecen mantener, muestran su duda mientras buscan. 8. Por lo cual, tú, que igualmente buscas, mirando hacia quienes también buscan –el dudoso hacia los dudosos, el incierto hacia los inciertos–, es inevitable que, como un ciego por otros ciegos, seas conducido a un hoyo[149].

9. Pero comoquiera que ellos, con el propósito de engañar, alegan estar aún buscando, para, mediante una inyección de inquietud, colarnos sus discusiones, y cuando, por fin, han conseguido acercarse a nosotros, enseguida defienden aquellas cosas que decían que debían ser buscadas, ya desde ahora debemos

nión correcta, de los creyentes; es también un instrumento de gracia, tiene valor sacramental. Lo precisa claramente el Africano: «Fides [...] habet legem et salutem de obseruatione legis». Sobre la importancia de la regla de la fe para Tertuliano, cf. B. HAEGGLUND, *Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen*, Studia Theologica 12 (1958) 1-44.

146. Este ejercicio con las Escrituras, movido por la curiosidad intelectual y en busca de la gloria humana que da el poseer una cierta maestría, aparece aquí como un contagio del mundo de los filósofos, donde tanto manda –según lo denuncia repetidamente Tertuliano– la «libido gloriae» (*Nat.* 11, 2, 5). La terminología misma empleada lo está sugiriendo. Ver el comentario que ha escrito Waszink a «gloriae animal» (*An.* 1, 2 : p. 87).

147. Comoquiera que la regla de fe contiene la revelación divina («quod a Deo discitur»), este pensamiento puede completarse con este otro: «quod a Deo discitur, totum est» (*An.* 2, 7). Ahora bien, lo que de Dios se aprende es *todo*, porque Él es «omnium notitia et ueritas» (cf. *Nat.* II, 2, 4). Es evidente que en todo este pasaje (14, 1-5) se está hablando, no a los herejes, sino a los cristianos de la gran Iglesia, para disuadirles de la *curiosidad*. Lo típico de la curiosidad para Tertuliano –apunta Daniélou– es la *gnosis*. Ahora bien –añade– la gnosis es, en primer lugar, un hecho judeo-cristiano, con sus formas ortodoxas y heterodoxas. Por tanto, lo que aquí ataca Tertuliano es *la gnosis judeo-cristiana*. Cf. J. DANIÉLOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, 158-159 (al exponer: «Tertullien et le judéo-christianisme»).

148. Cf. Tt 3, 10.

149. Cf. Lc 6, 39; Mt 15, 14.

refutare ut sciant nos non Christo, sed sibi negatores esse.

10. Cum enim quaerunt adhuc, nondum tenent; cum autem nondum tenent, nondum crediderunt; cum autem nondum crediderunt, non sunt christiani. 11. At cum tenent quidem et credunt, quaerendum tamen dicunt ut defendant. 12. Antequam defendant, negant quod credunt, confitentes se nondum credidisse dum quaerunt. 20 OEL

13. Qui ergo nec sibi sunt christiani, quanto magis nobis? Qui per fallaciam ueniunt, qualem fidem disputant? Cui ueritati patrocinantur qui eam a mendacio inducunt? 14. 'Sed ipsi de Scripturis agunt et de Scripturis suadent'? Aliunde scilicet loqui possent de rebus fidei nisi ex litteris fidei?

1. refutare] reputare *A Rig*. 3. autem nondum *A*, autem non *B Gel Pam Rig*, autem *P X R*. 3-4. cum autem nondum crediderunt *B Pam Rig*, cum autem non crediderunt *Gel*, *om. A P X R*. 6-7. quod credunt confitentes *P X R B Gel Pam*, quod confitentur *A Rig Oehl Rau*. 11. ipsi de *A P R B*, et ipsi de *Gel Vliet*, ipsi et de *Pam Rig*, de ipsis *X*. 12. scilicet loqui possent *A Bmg Gel Pam Rig*, scilicet suadere non possent *P R B*, sed possent *X*, loqui ut possent suadere non possent *Krm*.

refutarlos de tal modo que sepan que nosotros no somos negadores frente a Cristo, sino frente a ellos[150].

10. En realidad, como aún están buscando, no poseen todavía; y como aún no poseen, no han comenzado todavía a creer; y como aún no han comenzado a creer, no son cristianos. 11. Pero aunque, ciertamente, posean y crean, dicen, sin embargo, que hay que buscar para defender. 12. Antes de pasar a defender, están negando lo que creen, al confesar, mientras buscan, que no han comenzado todavía a creer.

13. Por tanto, quienes ni para sí son cristianos, ¿cuánto menos [lo serán] para nosotros? Quienes se acercan mediante el engaño, ¿sobre qué tipo de fe discuten? ¿Qué verdad defienden quienes la introducen a partir de la mentira? 14. ¿'Pero ellos [-se me dirá-] tratan sobre las Escrituras y persuaden a partir de las Escrituras'? ¡Pues claro!, ¿a partir de dónde, sino de los escritos de la fe, podrían hablar sobre las cosas de la fe[151]?

150. Negadores o apóstatas: ver la nota 122 del cap. 11.

151. Desde que se inició en el cap. 8, aquí concluye el tema de la búsqueda, suscitado por el logion «buscad y encontraréis» (Mt 7, 7), que los herejes gnósticos invocaban repetidamente. Tertuliano, frente a ellos, admite una búsqueda intelectual y bíblica, pero con ciertos límites y condiciones; por encima está siempre -se supone- el recurso a la oración. En la exégesis del logion que encontramos al final del *De baptismo* (obra contemporánea de nuestro tratado) lo apunta expresamente: «petite de Patre, petite de Domino peculia gratiae distributiones charismatum subiacere. *Petite et accipietis* (Mt 7, 7 y Lc 11, 10), inquit: quaesistis enim et inuenistis, pulsastis et apertum est uobis» (*Bapt.* 20, 5). Este logion, santo y seña de los gnósticos, fue abordado repetidas veces por Ireneo, por Clemente Alejandrino y, menos, por Orígenes, como ha estudiado A. ORBE, *Parábolas evangélicas*, vol. 1, 54-74. Sobre el tema de la búsqueda, cf. V. GROSSI, *La ricerca cristiana della verità nel sec. III. Problemi di metodo*, en *Parola e Spirito* (Miscellanea S. Cipriani), Brescia 1981, 453-461.

XV. 1. Venimus igitur ad propositum. Huc enim dirigebamus et hoc praestruebamus allocutionis praefatione, ut iam hinc de eo congrediamur de quo aduersarii prouocant. 139 SC

2. Scripturas obtendunt et hac sua audacia statim quosdam mouent. In ipso uero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. 3. Hunc igitur potissimum gradum obstruimus: non admittendi eos ad ullam de Scripturis disputationem.

4. Si hae sunt illae uires eorum, uti eas habere possint, dispici debet cui competat possessio Scripturarum, ne is admittatur ad eas cui nullo modo competit.

XVI. 1. Hoc de consilio diffidentiae aut de studio aliter ineundae constitutionis induxerim, nisi ratio constiterit, inprimis illa, quod fides nostra obsequium Apostolo debeat prohibenti quaestiones inire, nouis uocibus aures 21 CSEL

16-1. Cf. 1. Tm 6, 20.

1. huc R^1 *B Gel Pam*, hoc *A P X* R^1 *Rig*. 1-2. dirigebamus *A Gel Pam Rig*, dirigebam *rell*. 2. praestruebamus *Bmg Gel Pam Rig*, praestruebamur *A*, praestamus *P X R B* praefatione *A Rig*, praefationem *rell*. 9. ullam *A Gel Pam Rig*, illam *P X R B*. 10. uti *A X Rig*, uti ne *P R B*, anne *Gel Pam*. 11. cui competat *P R B edd*., cum competit *X*, cui competi *L F*, cum nullo modo competat *A*. 11-12. ne is] de his *A* eas *A Gel Pam*, eandem *P R B*, eadem *X*, eam *Rig*.

II. EL DEBATE SOBRE LAS ESCRITURAS (15-18)

Planteamiento de una cuestión fundamental

XV. 1. Hemos llegado, por tanto, a nuestro objetivo. En efecto, hacia este punto nos dirigíamos y esto es lo que preparábamos con la introducción de nuestro tratado, para que ya desde este momento disputemos sobre aquello sobre lo que nos provocan nuestros adversarios.

2. Ellos ponen por delante las Escrituras y, con semejante audacia, inmediatamente impresionan a algunos. Pero en el debate mismo fatigan, ciertamente, a los fuertes, captan a los débiles, dejan llenos de escrúpulos a los de condición intermedia. 3. Por eso los atajamos adoptando esta posición[1], la mejor: no admitirlos a ninguna discusión sobre las Escrituras.

4. Si éstas son sus fuerzas, para que ellos puedan usarlas, primero debe ser discernido a quién corresponde la posesión de las Escrituras, a fin de que no sea admitido a ellas aquél a quien de ningún modo corresponde[2].

Justificación del planteamiento

XVI. 1. Podría haber introducido este planteamiento por desconfianza [en mi propia causa] o por gusto de acometer de otro modo la cuestión, si no existiesen razones. En primer lugar, la de que nuestra fe debe obediencia al Apóstol, que prohibe emprender discusiones, prestar oídos a palabras nuevas[3],

1. Se trata de la «posición» (*gradus*) que se toma para el primer asalto del combate. Ver la nota 108 del cap. 9.

2. Así queda preparada la cadena argumentativa: *discusión* sobre las Escrituras, *uso* de las Escrituras, *posesión* de las Escrituras. Lo último es lo único que hace legítimo lo segundo y lo primero. En *Praes.* 37, 1 se dará por cerrada la argumentación.

3. Cf 1 Tm 6, 20.

accommodare, haereticum post unam correptionem conuenire, non post disputationem. 120 CCL

2. Adeo interdixit disputationem correptionem designans causam haeretici conueniendi. Et hoc unam, scili- 110 SC
cet quia non est christianus, ne more christiani semel et iterum et sub duobus aut tribus testibus castigandus uideretur, cum ob hoc sit castigandus propter quod non sit cum illo disputandum.

Dehinc quoniam nihil proficiat congressio Scripturarum, nisi plane ut aut stomachi quis ineat euersionem aut cerebri.

XVII. 1. Ista haeresis non recipit quasdam Scripturas; et si quas recipit, non recipit integras, sed adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui interuertit; et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diuersas expositiones commentata conuertit.

1-2. Cf. Tt 3, 10. 5-6. Cf. Mt 18, 15 s.

4. causam *A Gel Pam Rig*, causa *P X R B*. 6. aut] et *A*. 9. dehinc] *A N*, deinde *X L R B Gel Pam Rig*, dein *P F* quoniam] quomodo *A P X*. 10. quis ineat euersionem *P R B Diuion.*, qua ina..u.rsionem *A**, qui sine aduersione *X*, quis ineat euersionem *Gel Pam*, quam ineas *Vliet Krm*, qua ineat euersionem *Rig*. 11. cerebri] celebri *X*, crebri *A*. 12. non recipit integras *Rig Krm* sed *Krm*, et *A*, *om. rell.* 14. dispositionem *A P L F R B edd.*, disputationem *X*. 14-15. interuertit *Rig Krm*, interuertit et si non recipit non recipit integras *P R B Gel Pam*, interuertit et si recipit non recipit *A X*.

visitar al hereje luego de una corrección[4], no luego de una discusión.

2. Tan es verdad que ha prohibido toda discusión que designa la corrección como causa para visitar al hereje[5]. Y esto una sola vez, naturalmente porque el hereje no es cristiano; para que no pareciese que tenía que ser reprendido al modo del cristiano, o sea, una y otra vez y ante dos o tres testigos[6]; comoquiera que por eso ha de ser reprendido el hereje, porque no hay que discutir con él.

Después, porque el debate sobre las Escrituras no sirve sino, hablando en plata, para producir un trastorno de estómago o de cerebro[7].

Comportamiento de los adversarios en el debate

XVII. 1. Esta herejía no admite ciertas Escrituras; y si admite algunas, no las admite íntegras, sino que las altera con añadiduras y supresiones de acuerdo con la ordenación de su sistema; y si hasta cierto punto las mantiene íntegras, las cambia, sin embargo, componiendo interpretaciones contrarias [a la fe cristiana][8].

4. Cf Tt 3, 10. Estas palabras del Apóstol son la primera razón, una razón bíblica, con la que Tertuliano justifica la «posición» tomada: no admitir a los herejes a ninguna controversia sobre las Escrituras. Este mandato paulino de evitar al hereje es recogido y confirmado por toda la tradición posterior: IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epist. ad Smyrn.* IV, 1 y VII, 2 (FuP 1, 172 y 174); *Didachè* 11, 1 y 12, 1 (FuP 3, 102 y 104); IRENEO, *Adu. haer.* III, 3, 4 (SC 211, 42); CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae* 17 (PL 4,513).

5. El hereje no es cristiano porque él mismo se ha separado de la comunidad cristiana, ha cortado la comunicación o intercambio de la paz (y de los demás bienes que de ahí derivan) con los cristianos (cf. *Praes.* 20, 8 con sus notas).

6. Cf. Mt 18 15 s.

7. Aquí expone Tertuliano la segunda razón, una razón de experiencia, para justificar la «posición» tomada.

8. Un ejemplo de lo primero es Marción, que rechazaba en bloque el Antiguo Testamento y, del Nuevo, sólo aceptaba el Evangelio de Lucas, y aun éste sin el evangelio de la infancia y alguna que otra parte, y las grandes cartas de San Pablo, también con ciertas supresiones o enmiendas (cf. *Marc.* V, 18, 1; 21, 1). Un ejemplo de lo segundo es Valentín, que admitía todas las Escrituras, pero las interpretaba arbitrariamente, dejándose llevar de su fantasía. Cf. *Praes.* 38, cuyo final (7-10) está dedicado nominalmente a Marción y Valentín, y pp. 63-64 y 67 de la introducción.

2. Tantum ueritati obstrepit adulter sensus quantum et corruptor stilus. Vanae praesumptiones necessario nolunt agnoscere ea per quae reuincuntur; 3. his nituntur II CSEL quae ex falso composuerunt et quae de ambiguitate ceperunt.

4. Quid promouebis, exercitatissime Scripturarum, cum si quid defenderis, negetur ex diuerso, si quid negaueris, defendatur? 5. Et tu quidem nihil perdes nisi uoccm in contentione, nihil consequeris nisi bilem de blas- III SC phematione.

XVIII. 1. Ille uero, si quis est cuius causa in congressum descendis Scripturarum ut eum dubitantem confirmes, ad ueritatem an magis ad haereses deuerget?

2. Hoc ipso motus quod te uideat nihil promouisse –aequo gradu negandi et defendendi diuersa parte, statu certe pari–, altercatione incertior discedet, nesciens quam haeresin iudicet.

3. Haec utique et ipsi habent in nos retorquere. Necesse est enim et illos dicere a nobis potius adulteria Scrip- XII CCL turarum et expositionum mendacia inferri, qui proinde sibi defendant ueritatem.

3-5. Cf. *Val* 1, 4; 6, 2; IRENAEUS, *Adu. haer.* I, *Praef.* 2 (SC 264, 22); CLEMENS ALEX., *Stromata VII*, XVI, 96, 2 (SC 482, 290).

---

2. corruptor] correptor *Bmg* uanae *Iunius*, uariae *codd. R B Gel Pam Rig* praesumptiones *A N R¹ B edd.*, praesumptionis *P X R¹*. 2-3. nolunt *R¹ B edd.*, uolunt *A P X R¹ C Diuion.* 9. contentione *A Gel Pam Rig*, contentionem *P X R B*, concione *Bmg* bilem *A edd.*, uilem *P X R B*. 11-12. congressum *P R B edd.*, congressu *A X*. 12. descendis *N R B edd.*, discendis *P X*, dissides *A*. 15. diuersa] aduersa *A Rig*, a diuersa *Krm* statu *A Rig*, statutum *P I. F R B Gel Pam*, testatum *X* pari. 16. *A Rig*, de pari *Bmg*, et de pari *Gel Pam*, et pari *P X R B*, pari de *Prsch* (a diuersa parte statutum, certe et de pari altercatione, incertior discedet *Krm*). 20. expositionum *A Gel Pam Rig*, eorum *add. P R B*, earum *add. N X*.

2. Tanto se opone a la verdad una inteligencia falsificadora como una pluma corruptora[9]. Sus vanas conjeturas necesariamente se niegan a reconocer aquellos pasajes mediante los cuales son refutadas; 3. se apoyan en aquellos que han retocado fraudulentamente y en los que han elegido por razón de su ambiguedad[10].

4. ¿Qué resultado podrás obtener, expertísimo en las Escrituras, cuando si algo defiendes, será negado desde el frente opuesto, o si algo niegas, será defendido? 5. Y tú, ciertamente, nada perderás sino la voz en la controversia, nada ganarás sino la bilis a causa de sus blasfemias[11].

Efectos negativos del debate

XVIII. 1. Por otra parte, aquél, si hay alguno, por cuya causa tú desciendes a un debate sobre las Escrituras para confirmarlo [en la fe] frente a sus dudas, ¿se inclinará hacia la verdad o, acaso, más bien hacia las herejías?

2. Impresionado por esto mismo que ve, que tú no has logrado nada –habiendo quedado la parte contraria con igual grado de negación y afirmación [que tú], en una situación ciertamente pareja–, saldrá de la discusión todavía más inseguro, sin saber qué parte juzgar como herejía.

3. En todo caso, también ellos pueden relanzar contra nosotros las mismas acusaciones. Pues, por cuanto reivindican para sí la verdad, es inevitable que también ellos digan que las adulteraciones de las Escrituras y las falsedades de las exposiciones son introducidas, más bien, por nosotros.

9. Parecida expresión emplea hablando contra el gnóstico que niega la carne de Cristo o cambia su naturaleza: «ipsum sermonem Dei, qui caro factus est, uel stilo uel interpretatione corrumpens» (*Res.* 63, 6).

10. Nos consta que Marción, metido en la controversia, sabía aprovechar la ambiguedad de ciertos pasajes bíblicos (cf. *Marc.* V, 11, 9). Pero este método lo practicaba, sobre todo, Valentín: cf *Val.* 1, 4; 6, 2. Sobre la ambiguedad de las fórmulas gnósticas, cf. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignase de saint Irénée*, Paris 1947, 416 s.

11. «Blasphematio» es una creación de Tertuliano que no ha logrado imponerse en el uso posterior. Cf. TLL s. u., 2042, 75-81.

XIX. 1. Ergo non ad Scripturas prouocandum est nec in his constituendum certamen in quibus aut nulla aut incerta uictoria est aut parum certa.

2. Nam etsi non ita euaderet conlatio Scripturarum B CSEL
ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat illud prius proponi quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa cuius sunt Scripturae, a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani.

3 parum certa *R B Gel Pam*, parum incerta *A P X*, par incertae *Rig.* 4. conlatio] collatio *N X*, cum oblatio *L F*. 7. sunt *A P X*, sint *R B Gel Pam Rig* 8 sit tradita *A P L F R B edd.*, tradita sit *X*.

III. LA PROPIEDAD DE LAS ESCRITURAS (19-37)*

ARGUMENTACIÓN

La fe cristiana y las Escrituras

XIX. 1. Por tanto, no hay que provocar a un debate sobre las Escrituras ni situar el combate en aquellos campos en los que la victoria es o nula o incierta o poco cierta.

2. En verdad, aunque la confrontación sobre las Escrituras no acabase haciendo comparecer empatadas ambas partes, el orden de las cosas exige que se proponga primero lo que ahora únicamente debe ser discutido: a quiénes corresponde la fe misma a la que pertenecen las Escrituras[1], por quién y por medio de quiénes y cuándo y a quiénes ha sido entregada esa doctrina por la cual se hacen los cristianos[2].

* Para admitir a los herejes a discutir sobre las Escrituras y, por tanto, para permitirles el *uso* de las Escrituras, primero hay que ver si les corresponde *su posesion*. Y esto es lo que se va a indagar en esta parte del tratado.

1. En la traducción de SC (P. de Labriolle) se lee: «à qui attribuer la foi elle même, celle à laquelle se rapporten les Ecritures?» D. MICHAELIDES (*Foi, Ecritures et Tradition*, 38) ha impugnado esta traduccion. Tras observar que, en el derecho romano, el termino «scripturae» designa «les actes d'un contrat, d'un engagement», sostiene que aquí «scripturae» son «les 'actes', les 'documents', les 'instruments' de la foi», por lo cual, propone esta otra traduccion: «à qui revient la foi dont les Ecritures sont les documents?» Pero, de esta manera, como ha censurado Cl. MORESCHINI en su traducción (*Opere scelte di Tertulliano*, Torino 1974, 139, nota 1), el termino «scripturae» es traducido dos veces: la primera como «escritura», la segunda como «documento». Yo censuraria tambien en la traducción de SC el haber vertido «cuius sunt Scripturae» por «à laquelle se rapportent les Ecritures», comoquiera que ese genitivo con el verbo «esse» esta significando posesion o pertenencia, y pertenecer es algo más que «se rapporter» (= relacionarse, referirse). Aquí se esta, pues, diciendo (afirmacion decisiva) que *las Escrituras son propiedad de la fe cristiana*.

2. El termino «disciplina» tiene aquí, y en el parrafo siguiente, el valor de *doctrina*, como en *Praes.* 6, 4; lo mismo ocurrira en *Praes.* 35, 1. Tertuliano ha afirmado en el *Apologeticum* (18, 4) «fiunt, non nascuntur christiani», y aquí se explica con que y por medio de que se hacen, mediante una determinada *doctrina*; naturalmente, en cuanto que es asumida o *creida*, como concluye en otro lugar: «mortuus est qui non est christianus, non credendo quod creditum christianos facit» (*Carn.* 2, 4). Frente a

3. Vbi enim apparuerit esse ueritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit ueritas et Scripturarum et expo- 112 SC
sitionum et omnium traditionum christianarum.

XX. 1. Christus Iesus, Dominus noster –(permittat dicere interim) quisquis est, cuiuscumque Dei filius, cuiuscumque materiae homo et Deus, cuiuscumque fidei praeceptor, cuiuscumque mercedis repromissor–, 2. quid esset, quid fuisset, quam Patris uoluntatem administraret, quid homini agendum determinaret, quamdiu in terris agebat, ipse pronuntiabat siue populo palam, siue discentibus seorsum, ex quibus duodecim praecipuos lateri suo allegerat destinatos nationibus magistros. 3. Itaque uno eorum decusso reliquos undecim digrediens ad patrem post resurrectionem iussit ire et docere nationes tinguendas in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.

8. Cf. Jn 4, 34. 10. Cf. Jn 18, 20. 12. Cf. Mt 10, 1. 14-15. Cf. Mt 28, 19.

---

2. ueritas et scripturarum *A Krm.* 3. christianarum *A Pam Rig*, christianorum *rell.* 7. repromissor *A Rig*, promissor *rell.* 9. quamdiu *R B edd.*, et quamdiu *A P X*, id quamdiu *Krm.* 13. digrediens *A Rig*, regrediens *P X R B Gel Pam.* 14. tinguendas] intinguendas *A Rig Krm.* 15. et filium et spiritum *A N X*, et in filium et spiritum *P R B Gel*, et in filium et in spiritum *L F R*[1]*mg C Pam Rig.*

3. Ya que donde se demuestre estar la verdad de la doctrina y de la fe cristiana, allí estará la verdad de las Escrituras y de las exposiciones y de todas las tradiciones cristianas[3].

De Cristo a las iglesias apostólicas

XX. 1. Cristo Jesús, nuestro Señor –(permítame expresarme entretanto así) quienquiera que él sea, cualquiera que sea el Dios del que él es hijo, cualquiera que sea la realidad de la que consta como hombre y Dios, cualquiera que sea la fe de la que es maestro, cualquiera que sea la recompensa que él promete–, 2. mientras vivía en la tierra, él mismo declaraba qué era, qué había sido, qué voluntad del Padre cumplía[4], qué mandaba hacer al hombre, y lo declaraba o abiertamente al pueblo[5], o aparte a los discípulos, de entre los cuales había elegido a doce principales para que estuviesen a su lado[6], destinados como maestros a los paganos. 3. Y así, en el momento de volver al Padre luego de la resurrección, expulsado uno de ellos, a los once restantes les mandó ir y enseñar a los paganos, que debían ser bautizados en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo[7].

esta *doctrina* «qua fiunt christiani», están las *cuestiones* «quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt' (*Praes.* 13, 6). El problema a debatir se desglosa en esas cuatro cuestiones que enuncia la *partitio*. La respuesta aparecerá en el inmediato cap. 20,1-5.

3. El haber afirmado que las Escrituras pertenecen a la fe cristiana permite afirmar ahora que donde se demuestre estar la verdadera fe cristiana allí estarán las Escrituras, y no de cualquier modo, sino en su verdad, *sin adulteración alguna del texto*, lo mismo que las interpretaciones que de ellas se hacen, y hasta las tradiciones cristianas. La verdad de la fe garantiza la verdad de todo lo que a ella pertenece. Una fe *íntegra* mantiene *íntegras* las Escrituras, como se explica en *Praes.* 38, 1-4. Por esta lógica se ha llegado en cierto momento a la fijación del *canon bíblico*. Sobre el tema de las *traditiones* o costumbres cristianas ha escrito particularmente Tertuliano en los cap. III y IV del *De corona*. Cf. las notas de J. FONTAINE a esos capítulos en su edición de esta obra, Paris 1966; F. de PAUW, *La justification des traditiones non écrites chez Tertullien*, Ephemerides theologicae Lovanienses 19 (1942) 5-46; J. QUASTEN, *Tertullian and «traditio»*, Traditio 2 (1944) 481-484.

4. Cf. Jn 4, 34.

5. Cf Jn 18, 20.

6. Cf Mt 10, 1.

7. Cf. Mt 28, 19. Esta construcción («tinguere in Patrem»), calcada del griego, vuelve a aparecer en *Prax.* 26, 9. Sin embargo, en *Bapt.* 13, 3, al citar expresamente Mt 28, 19, se dice: «tinguere in nomine Patris». En las antiguas versiones, el verbo «tinguo» (o «tingo») suele corresponder al griego βαπτίζω. En las citas del N. T., Tertuliano tiene 30 veces «tinguere» y tres veces «baptizare». Refiriéndose al sacramento, usa «baptismus» (cf. *Bapt.* 16, 1) y «baptisma» (cf. *Prax.* 1, 1), y «baptizator» para

4. Statim igitur Apostoli (quos haec appellatio missos interpretatur), adsumpto per sortem duodecimo Mathia in locum Iudae ex auctoritate prophetiae quae est in psalmo Dauid, consecuti promissam uim Spiritus Sancti ad uirtutes et eloquium, primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgauerunt. 5. Et perinde ecclesias apud unamquamque ciuitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cottidie mutuantur ut ecclesiae fiant. 6. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabuntur ut suboles apostolicarum ecclesiarum.

7. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab Apostolis

2-3. Cf. Hch 1, 26. 3-4. Cf. Hch 1, 20; Sal 109 (108), 8. 4-5. Cf. Hch 1, 8; 2, 1 ss.

3. quae *A B Gel Pam Rig*, qua *P X R*. 3-4. in psalmo Dauid] in psalmo Dauid est *X*. 4. consecuti *A Gel Pam Rig edd.*, consecutio *P X R*, consecuta *B* promissam *Gel Pam Rig*, ...)m A^2, promissa *rell.* 8. perinde *A*, proinde *rell.* 10. ecclesiae (*prius*) *A Hirs. X* R^1 *B Gel Pam Rig*, doctrinae ecclesiae *P N* R^1 mutuatae *A B edd.*, multae *P X R*. 12. suboles *A*, soboles *rell.* 14. censeatur *P R B Gel Pam Rig*, censeantur *X F*, censeant *L*. 15. una est illa *A X* R^1*mg Gel Pam Rig*, unam esse illam *P R B*.

4. Por tanto, inmediatamente los Apóstoles (a los que este apelativo declara como «enviados»), elegido mediante sorteo un duodécimo, Matías, al puesto de Judas[8], por la autoridad de la profecía que aparece en el salmo de David[9], habiendo obtenido la prometida fuerza del Espíritu Santo en orden a los milagros y la predicación[10], testimoniada primero la fe en Jesucristo e instituidas iglesias a través de Judea, habiendo partido después hacia el mundo, anunciaron a los paganos la misma doctrina de la misma fe. 5. Y, de igual modo, fundaron iglesias en cada ciudad[11], de las que las demás iglesias han tomado seguidamente y cada día toman, para ser iglesias[12], el esqueje de la fe y las semillas de la doctrina[13]. 6. Y por eso, también ellas serán consideradas apostólicas en cuanto retoños de las iglesias apostólicas.

7. Es inevitable que toda especie sea clasificada de acuerdo con su origen[14]. Por consiguiente, tantas y tan grandes iglesias son

designar al ministro. Cf. G. J. D. AALDERS, *Tertullianus' Citaten uit de Evangeliën en de Oud-Latijnsche Bijbelvertalingen*, Amsterdam 1932, 117.

8. Cf. Hch 1, 26.

9. Cf. Hch 1, 20; Sal 109 (108), 8.

10. Cf. Hch 1, 8; 2, 1 ss. Tertuliano ofrece aquí un ejemplo de lo que ha sido práctica ordinaria entre los autores cristianos: usar «consequi» en conexión con Espíritu Santo, bautismo, gracia, profecía y vida eterna. Ha sido tan frecuente este uso que puede ser considerado un «cristianismo indirecto», como advierte Waszink comentando *An.* 9, 3 (p. 167).

11. Así quedan respondidas las cuatro cuestiones planteadas en la *partitio* (cap. 19, 2): 1) por quién, 2) por medio de quiénes, 3) cuándo y 4) a quiénes ha sido entregada esa doctrina por la cual se hacen los cristianos. De estas respuestas, los herejes aceptaban la primera y la tercera, pero ponían objeciones, como veremos, a la segunda y a la cuarta. Por eso, Tertuliano tendrá que reafirmarlas mediante las *dos «praescriptiones»* que formulará en el cap. 21, 1-3, para pasar después a responder a las objeciones de los herejes contra ellas (cap. 22-31).

12. He aquí una visión dinámica de la Iglesia: una comunidad cristiana no se hace iglesia de una vez por todas, sino que está haciéndose continuamente al comulgar cada día en esas realidades (fe y doctrina) que la hacen ser tal.

13. Traduzco «*tradux*» por esqueje: ese tallo que se toma de una planta y se lo entierra para que rebrote dando origen a otra planta igual. Este término es usado muchas veces metafóricamente por Tertuliano: cf. H. HOPPF, *Sintassi e stile di Tertulliano*, 310; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 4, 140-141. Aquí se emplea para significar la fe, lo mismo que con «*semina*» se significa la doctrina. Con lo cual se evidencia que Tertuliano entiende la fe y la doctrina no como elementos inertes, fijados para siempre en un documento, sino como elementos vivos que viven en el Espíritu Santo y que, con él –el *tradux* fundamental (cf. *Scorp.* 9, 3)–, van siendo trasmitidos a partir de los Apóstoles. Sobre el significado de doctrina y fe en Tertuliano, ver el cap. 8 de la introducción al tratado.

14. Expresión equivalente a: «omne omnino genus censum ad originem refert» (*Nat.* I, 12, 12). Al no conocer este texto paralelo y engañado por el uso metafórico de

prima, ex qua omnes. 8. Sic omnes primae et apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis.

1. prima *A X R*[1]*mg cdd.*, primam *P R B* et apostolicae *A*, et omnes apostolicae *rell.* 2. una *A Rig*, unam *rell.* 3. contesseratio *A X R*[1]*mg R*[3] *B cdd.*, contestatio *P R*[1].

en realidad una iglesia, aquella primera [fundada] por los apóstoles, de la cual todas proceden[15]. 8. De este modo, todas son primeras y apostólicas, comoquiera que todas son una. Demuestran esa unidad la comunicación de la paz[16], la [mutua] denominación de hermano[17] y el intercambio de [la contraseña de] hospitalidad[18].

«censeatur», D. MICHAÉLIDÈS (*Foi, Écritures et Tradition*, 30-31 y 144-145) ha visto erróneamente en *Praes.* 20, 7 una alusión al procedimiento del censo quinquenal. Lo ha señalado J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 213, n. 15.

15. Las varias iglesias nacidas de la primera, fundada por los apóstoles, son la primera por cuanto esta primera se encuentra en ellas, ya que el origen se encuentra siempre en toda la especie, según se afirma en la conclusión del texto anteriormente citado: «quantoque genus censetur origine, tanto origo conuenitur in genere» (*Nat.* I, 12, 12) Y, por lo mismo, lo último llega a tocar lo primero, como se enseña en este texto cristológico: «omnis gradus generis ab ultimo ad principalem recensetur, ut iam hinc carnem Christi non tantum Mariae, sed et Dauid per Mariam et Iesse per Dauid sciant adhaerere» (*Carn.* 21, 7).

16. *Pax* significa aquí el ósculo de paz que se intercambia con los demás para expresar que se está en comunión con ellos. El *osculum pacis* se practicaba en la Iglesia antigua no sólo dentro de los actos de culto, sino también para saludarse en la vida ordinaria: cf. Rm 16, 16; 1 Co 16, 20; 1 Ts 5, 26, etc. Ver Kl. THRAEDE, *Ursprünge und Formen des heiligen Kusses im frühen Christentum*, Jahrbuch für Antike und Christentum 11/12 (1968/69) 124-180. Tertuliano presenta al obispo de Roma «pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem» mediante el envío de unas *litterae pacis*, puesto que no había nada censurable en las profecías montanistas (cf. *Prax.* 1, 5). Con los herejes se practica la *excommunicatio*, o sea, se corta con ellos la comunicación y la paz: «nec recipiuntur in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis» (*Praes*, 32, 8). La readmisión de los pecadores en la comunidad se expresa mediante la fórmula *pacem recipere*, como se ve en el caso de Marción (cf. *Praes.* 30, 3). La paz y la comunión con la Iglesia implica la participación en una serie de bienes: una fe, un Dios, el mismo Cristo, la misma esperanza, el mismo bautismo (cf. *Virg.* 2, 2). Cf. I. ROCA MELIÁ, *Significado clásico y cristiano de «pax» en Tertuliano*, en *Homenatge a José Esteve Forriol*, Valencia 1990, 141-150; Ch. CHARTIER, *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien*, Antonianum 10 (1935) 301-344 (335 ss.)

17. La *communicatio pacis* da paso a la *appellatio fraternitatis*, pues aquellos con quienes se comunica la paz son realmente hermanos: «fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnouerunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expauerunt ueritatis» (*Apol.* 39, 9). Por lo contrario, aquél con quien no se está en paz y comunión, el hereje, es un *extraneus* y hasta un *inimicus*; y no se está en comunión con él por la *diuersitas doctrinae* (cf *Praes.* 32, 8 y 37, 6-7; *Bapt.* 15, 2). Naturalmente, el *ethnicus* o pagano es también un *extraneus* (cf. *Apol.* 7, 7; *Bapt.* 5, 1; *Virg.* 13, 1). «*Extraneus*» significa, en Tertuliano, «extraño a la fe cristiana», por eso es utilizado indiferentemente para designar a los paganos y a los herejes.

18. El término «*contesseratio*» deriva de «*tessera*». La *tessera hospitalitatis* era, en la antigüedad, una tablilla (ordinariamente de hueso) que se rompía en dos partes a la hora de dar hospitalidad a alguien. De las dos partes, una se la quedaba el huesped y la otra el hospedero o antitrión; ambas eran trasmitidas a los descendientes como tes-

9. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio. 114 SC

XXI. 1. Hinc igitur dirigimus praescriptionem: si Dominus Christus Iesus Apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit, 2. quia nec alius Patrem nouit nisi Filius et cui 25 CSEL

2. Cf. Mt 28, 19. 6-1. Cf. Mt 11, 27.

---

3. Hinc] hunc *P*, hanc *B Pam.* 3-4. dominus *R¹mg R¹ B Gel Pam Rig edd.*, deus *A P X R¹ Diuion.* 4. Christus Iesus *A P X*, Iesus Christus *R B Gel Pam Rig.* 5. quam *A Rig*, quam quos *rell.*

9. Los cuales derechos[19] ninguna otra norma los regula sino la única trasmisión[20] de un mismo sacramento[21].

Dos «prescripciones» básicas

XXI. 1. Así que, partiendo de lo anterior, dirigimos esta «prescripción»[22]: si el Señor Cristo Jesús envió a los Apóstoles a predicar[23], no deben ser admitidos otros predicadores que los que Cristo instituyó, 2. porque nadie conoce al Padre sino el

timonio de un derecho a la hospitalidad. Sólo con presentar una de las dos partes de la tablilla y acoplarla a la otra (*contesseratio*), se demostraba la existencia de ese derecho, y el viajero era acogido en casa. En tiempo de Tertuliano y en el uso entre las iglesias cristianas, la *tessera hospitalitatis* era una esquela o carta que el viajero presentaba a sus anfitriones y que indicaba los títulos que él podía tener para recibir la hospitalidad. El deber de la hospitalidad es frecuentemente inculcado en el N. T.: Mt 25, 35; Hb 13, 1-2; 1 P 4, 9. Corresponde particularmente a los obispos (1 Tm 3, 2; Tt 1, 8) y a las viudas (1 Tm 5, 10). Cf. J. MARTY, *Sur le devoir chrétien de l'hospitalité aux trois premiers siècles*, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 19 (1939) 288-295; H. BOLKENSTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrech 1939; H. PÉTRÉ, *Caritas*, Louvain 1948, 241-266.

19. Existen tres derechos correspondientes a los tres bienes citados: la paz, la denominación de hermano y el intercambio de hospitalidad. Del *ius pacis* se habla, por ejemplo, en *Virg.* 2, 2.

20. «*Traditio*» tiene aquí un sentido activo, como ha reconocido A. M. Vellico (*La rivelazione e le sue fonti nel «De praescriptione haereticorum» di Tertulliano*, Roma 1935, 187), confirmado luego por R. Braun (*Deus Christianorum*, 427, n. 4), contra la opinión de R.F. Refoulé (en la introducción a su edición de este tratado en SC, p. 46). Ver el cap. 7 de la introducción al tratado, pp. 86-87.

21. En la lengua de las comunidades cristianas del s.II, el término «*sacramentum*» asume todas las significaciones del término bíblico y eclesiástico μυστήριον, entre las que está la de «verdad escondida a nuestra inteligencia y revelada por Dios». No menos de veintiséis veces da Tertuliano este valor doctrinal al término «*sacramentum*» en su obra, queriendo significar con él el depósito de verdades o la santa doctrina que trasmite la Iglesia a partir de Cristo. A veces el término «*sacramentum*» deja trasparecer también el sentido de *vínculo* o de *unidad*, por cuanto estas verdades reveladas sirven para establecer la *alianza* de Dios con los hombres o para fundar la unidad de todas las iglesias entre sí y, sobre todo, con las iglesias apostólicas, como se resalta en este mismo texto. En otro pasaje (*Marc.* IV, 5, 2) se afirma explícitamente que, gracias a ese idéntico «sacramento» trasmitido a partir de las iglesias apostólicas, todas las iglesias quedan *confederadas* «societate sacramenti» con las apostólicas. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 435-443 y 714 s.

22. Es la primera vez que el término «*praescriptio*» aparece en el tratado que de él toma nombre. Más adelante, en el párrafo tercero, aparece «*praescribere*». Aquí tienen el sentido de «consecuencia lógica», «principio deducido»: cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, cap. IV («Praescriptio» et «praescriptiones»). Sobre el tema de la *praescriptio*, ver el cap. 6 de la introducción al tratado.

23. Cf. Mt 28, 19.

Filius reuelauit, nec aliis uidetur reuelasse Filius quam Apostolis, quos misit ad praedicandum utique quod illis reuelauit.

3. Quid autem praedicauerint, id est quid illis Christus reuelauerit et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias quas ipsi Apostoli condiderant, ipsi eis praedicando tam uiua, quod aiunt, uoce quam per epistulas postea.

4. Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, ueritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, 203 CCL
Christus a Deo accepit; 5. omnem uero doctrinam de men- 115 SC
dacio praeiudicandam quae sapiat contra ueritatem ecclesiarum et Apostolorum Christi et Dei.

7-8. IRENAEUS, *Adu. haer.* III, 1, 1 (SC 34, 94). 12-13. Cf. CLEMENS ROM., *Ad Cor.* 42, 1-5 (SC 167, 168); AUGUSTINUS, *De utilitate credendi* VIII, 20 (PL 42, 79).

4. praedicauerint] praedicauerit *L* id e. quid *P R B edd.*, id e. quod *A F L*, id quod *X*. 4-5. illis Christus] Christus illis *X*. 7. quod aiunt] quidem audiunt *N* epistulas *A*, epistolas *rell.* 9. perinde *A*, proinde *rell.* 10. ecclesiis *om. N*. 11. conspiret *R B edd.*, conspirent *A P X* deputandam *A P L F R B edd.*, conspirandam *X* id *A Bmg Gel Pam*, et *P X R B*, *om. Rig.* 12. tenentem *B edd.*, tenentes *A P X R*. 13. accepit *A C Rig*, suscepit *rell.* omnem uero *A Rig*, reliquam uero omnem *rell.* 15. Christi et dei *A Oehl Rau*, et Christi et dei *rell.*

Hijo y aquél a quien el Hijo lo reveló[24], ni a nadie parece que el Hijo se reveló sino a los Apóstoles que envió a predicar, se entiende, lo que él les había revelado.

3. Ahora bien, qué hayan predicado [los Apóstoles], esto es, qué les haya revelado Cristo, también aquí deduciremos esta «prescripcion»: eso no se debe probar de otro modo sino por medio de las mismas iglesias que los Apóstoles fundaron, predicándoles ellos mismos ya sea de viva voz, como se dice, ya sea, después, por medio de cartas[25].

4. Si así están las cosas, es cierto, igualmente, que toda doctrina que concuerde con la doctrina de aquellas iglesias apostólicas, matrices y fuentes de la fe[26], debe ser considerada verdadera, pues sin duda mantiene aquello que las iglesias recibieron de los Apóstoles, los Apóstoles, de Cristo, Cristo, de Dios[27]; 5. pero que toda doctrina que sepa[28] a algo contrario a la verdad de las iglesias y de los Apóstoles de Cristo y de Dios ha de ser prejuzgada[29] como proveniente de la mentira[30].

24. Cf. Mt 11, 27.

25. San Ireneo había puntualizado ya esa doble forma, oral y escrita, con que los apóstoles trasmitieron el Evangelio: «quod quidem tunc praeconauerunt; postea uero per Dei uoluntatem in Scripturis nobis tradiderunt» (*Adu. haer.* III, 1, 1: SC 34, 94).

26. Estos dos términos («*matrices*», «*originales*») nos llevan hasta otro texto semejante: «prima quadriga defenditur Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum» (= eones del Pléroma) (*Val.* 7, 6). «*Matrix*» en sentido abstracto (= causa, origo, principium) se comienza a ver en Tertuliano, cuando hasta entonces había sido un término concreto esencialmente reservado a los «agrónomos» (Varrón, Columela). Cf. TLL s. u., 481, *fin.* J. MOINGT (*Théologie trinitaire de Tertullien, vol. 4*, 112-113) coloca nuestro texto bajo el significado de «principio de una raza». Piénsese en la fe vista como *tradux* (cap. 20, 4) de la que las iglesias apostólicas aparecen ahora como principios y orígenes.

27. La función de *recibir* (*accepere*) se completa con la de *trasmitir* (*tradere*), tal como se ve en un texto paralelo (*Praes.* 37, 1). Estos dos términos se encuentran ya en el Nuevo Testamento. Sobre su sentido en San Pablo, cf. *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, Louvain 1955, 253-262 (La tradition selon saint Paul).

28. El mismo giro en *Virg.* 1, 2. Sobre la significación de «*sapere*», ver W. von HARTH, *Patristischen Studien*, t. 3, Viena 1890, 52 s.

29. Nos encontramos aquí, lo mismo que en *Praes.* 34, 8, con el verbo «*praeiudicare*», que encaja perfectamente en la operación de la *praescriptio*. Todos los pasajes de la obra tertuliánea en que aparece este término han sido registrados por A. BECK, *Romisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, 86-88.

30. Con lo dicho aquí (21, 4-5), como conclusión de las dos «prescripciones» a modo de premisas, se dispone ya de un *criterio* seguro para juzgar sobre *la verdad de las doctrinas*: la propia y la de los herejes. Esto es lo que se plantea en el párrafo inmediato y se llevará a cabo después: cap. 21, 7 y 35 (doctrina propia), cap. 30-34 y 36 (doctrina de los herejes).

6. Superest ergo uti demonstremus, an haec nostra doctrina cuius regulam supra edidimus de Apostolorum traditione censeatur et ex hoc ipso ceterae de mendacio ueniant. 7. Communicamus cum ecclesiis apostolicis quod nulla doctrina diuersa: hoc est testimonium ueritatis.

XXII. 1. Sed quoniam tam expedita probatio est ut, si statim proferatur, nihil iam sit retractandum, ac si pro- CSEL
lata non sit a nobis, locum interim demus diuersae parti, si quid putant ad infirmandam hanc praescriptionem moue- re se posse.

2. Solent dicere non omnia Apostolos scisse, eadem agitati dementia qua susum rursus conucrtunt, omnia qui- IIISC
dem Apostolos scisse sed non omnia omnibus tradidisse,

1. haec *A B edd., om. P X R.* 3. ceterae *A Rau*, an ceterae *rell.* 6. quoniam tam *A Gel Pam Rig*, quoniam tum *P R B*, quoniam cum *N*, quantum *X*, quanta *L F.* 7. retractandum *A P F R B edd.*, tractandum ac *X*, retractandam et *L.* 11. non omnia apostolos] apostolos non omnia *N.* 12. qua susum *A N X F Diuion.*, qua sursum *L*, quas usum *P*, *om. R B Gel Pam Rig.*

6. Queda[31], pues, por demostrar si esta doctrina nuestra, cuya regla hemos formulado más arriba, procede[32] de la tradición de los Apóstoles y, por lo mismo, las otras provienen de la mentira. 7. Nosotros [las iglesias de África] estamos en comunión con las iglesias apostólicas, lo que no cumple ninguna doctrina contraria[33]: esto es prueba de la verdad.

DEFENSA DE LA 1ª "PRESCRIPCIÓN"

La presunta ignorancia de los Apóstoles

XXII. 1. Pero, puesto que la demostración es tan sencilla que, de ser inmediatamente presentada, ya no habría nada que replicar[34], como si no hubiese presentada por nosotros, demos ocasión entretanto a la parte contraria, por si piensan que pueden objetar algo para invalidar esta «prescripción».

2. Suelen decir que los Apóstoles no lo supieron todo[35], o –agitados por esa misma demencia con la que cambian de nuevo lo puesto arriba– que, ciertamente, lo supieron todo, pero

31. No resulta evidente que «*superet*» tenga aquí el sentido consecutivo de *sequitur*, como sostiene A.A.R. BASTIAESEN, *Tertullian's argumentation in «De praescriptione haereticorum»* 20, 1 ss., Vigiliae Christianae 31 (1977) 35-46.

32. El verbo «*censeri*», que aquí se lee, con el sentido de venir a la existencia o nacer, no se encuentra antes de Tertuliano, según informa el TLL s. u., 789, 6-27. Sobre algunos matices de su uso en Tertuliano y su permanencia luego de él, ver la nota de Waszink a *An.* 20, 1 (p. 282).

33. En esta frase se sobrentiende «*facit*» luego de «*quod*», como propone Bastiaesen en el artículo anterior.

34. Esta demostración mentada es la que acaba de formular sintéticamente en *Praes.* 21, 7; pero la da ahora por no formulada y se dispone a escuchar todas la *objeciones* que los adversarios quieran hacer a las dos «prescripciones» dirigidas contra ellos en *Praes.* 21, 1-3, objeciones que irán apareciendo enseguida a través de los capítulos 22-31 y que serán puntualmente respondidas.

35. Y por esta razón, según los gnósticos, los Apóstoles habrían tenido necesidad de ulteriores revelaciones que les colmaran sus lagunas de conocimiento de la verdad. Consiguientemente, los gnósticos no aceptaban el límite neotestamentario de la apariciones del Resucitado: incluso después de la ascensión, Cristo habría continuado manifestandose. Ciertos escritos gnósticos prolongan de 18 meses a 11 años el período de apariciones del Resucitado. Se dieron, pues, continuas apariciones y revelaciones, y no solo a los Apóstoles, sino también a personas privilegiadas, que a veces habrían sobrepasado en conocimiento a los Apóstoles mismos.

in utroque Christum reprehensioni inicientes, qui aut minus instructos aut parum simplices Apostolos miserit.

3. Quis igitur integrae mentis credere potest aliquid eos ignorasse quos magistros Dominus dedit, indiuiduos habens in comitatu in discipulatu in conuictu, quibus obscura quaeque seorsum disserebat, illis dicens datum esse cognoscere arcana quae populo intellegere non liceret?

4. Latuit aliquid Petrum, aedificandae Ecclesiae petram dictum, claues regni caelorum consecutum et soluendi et alligandi in caelis et in terris potestatem?

12. Cf. *Marc.* IV, 3, 4. 5-6. Cf. Mc 4, 34. 6-7. Cf. Lc 8, 10; IRENAEUS, *Adu. haer.* III, 13, 2 (SC 211, 254). 8-10. Cf. Mt 16, 18 s.

---

1. inicientes] subiicientes *B Gel Pam Rig* qui aut *A* R^3 *B edd.*, quia ut *P X* R^1. 3. Igitur *A Rig*, enim *rell.* integrae mentis] inter amentes *X*. 5. habens *A Rig*, habitos *P R B Gel Pam*, habitus *X*.

no lo comunicaron a todos[36]: exponiendo, en ambos casos, a Cristo al reproche de haber enviado unos Apóstoles o poco instruidos o poco sinceros[37].

3. ¿Quién, pues, de mente sana puede creer que ignoraron algo aquéllos que el Señor dio como maestros, manteniéndolos inseparables en su comitiva, en su discipulado[38], en su convivencia, a quienes exponía aparte todas las cosas oscuras[39], diciéndoles que a ellos era dado conocer aquellos misterios[40] que al pueblo no era permitido entender[41]?

4. ¿Se le ocultó algo a Pedro, que fue llamado piedra de la Iglesia que iba a ser edificada[42], que obtuvo las llaves del reino de los cielos y la potestad de desatar y atar en los cielos y en la tierra[43]?

36. Estas son las dos objeciones presentadas por los herejes contra la primera «prescripción» (= no hay que admitir a otros predicadores de la revelación de Cristo que los apóstoles). Tertuliano responde a la primera objeción en este mismo capítulo, en el 23 y en el 24; y a la segunda objeción, en el 25 y 26.

37. O también: *simples, ingenuos*. En *Val.* 2, 1, para defenderse de los gnósticos valentinianos, que califican despectivamente de *simplices* a los fieles de la gran Iglesia, Tertuliano explica largamente el verdadero sentido de esta cualidad, al hilo de la sentencia evangélica: «*Estote prudentes ut serpentes et simplices ut columbae*» (Mt 10, 16). Cf. T.P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen 1967, 166 s.

38. He aquí un neologismo cristiano, semejante a otros: *apostolatus, clericatus, episcopatus, maioratus*.

39. Cf. Mc 4, 34.

40. Como sustantivo o adjetivo, «*arcanus*» es aplicado a veces a realidades del mundo cristiano: en este texto; *Ux.* II, 5, 3; *Marc.* II, 19, 1; IV, 35, 7; *Idol.* 5, 3; *Pal.* 3, 5; sin que de esto se deduzca la existencia de una *disciplina del arcano* en la iglesia de Cartago. También se aplica a la religión judía: *Apol.* 16, 3. Y, frecuentemente, a las doctrinas gnósticas: *An.* 18, 2. 4; *Carn.* 19, 1; *Res.* 19, 6; 63, 6; *Scorp.* 10, 1; lo mismo que al paganismo: *Bapt.* 2, 2; *Res.* 24, 18 (= 2 Ts 2, 7). Otras veces, el término se carga de un sentido neutro: *Apol.* 21, 19; 47, 12; 78, 14; *Res.* 35, 4. Cf. Waszink, comentando *An.* 18, 3 (p. 258).

41. Cf. Lc 8, 10.

42. Sobre el porqué del cambio de nombre de Simón en Pedro, cf. *Marc.* IV, 13, 5-6. La acusación de que Pedro ignoró algo del mensaje evangélico fue refutada ya por Ireneo (*Adu. haer.* III, 13, 2: SC 211, 254).

43. Cf. Mt 16, 18 s. Para precisar el pensamiento de Tertuliano sobre la función de Pedro en la Iglesia hay que tener en cuenta este texto y otros cuatro más: *Marc.* IV, 13, 5-6; *Scorp.* 10, 8; *Mon.* 8, 4; *Pud.* 21, 9-10. R. Minnerath (*L'exégèse de Mt 16, 18-19 chez Tertullien*, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 71 (1992) 61-72) los ha estudiado y ha llegado a esta conclusión: Tertuliano ha pensado siempre que el «poder de las llaves», recibido personalmente por Pedro, se trasmite a la Iglesia que tiene en él su origen y fundación, sólo que, en el periodo montanista, entiende por Iglesia la de los espirituales. Por tanto, Tertuliano ha mantenido siempre, de *Praes.* a *Pud.*, la misma interpretación del texto, en el sentido de seguir afirmando una rela-

5. Latuit et Iohannem aliquid, dilectissimum Domino, pectori eius incubantem, cui soli Dominus Iudam traditorem praemonstrauit, quem loco suo filium Mariae demandauit? D CSL III SC

6. Quid eos ignorasse uoluit quibus etiam gloriam suam exhibuit, et Moysen et Helian et insuper de caelo Patris uocem? non quasi ceteros reprobans, sed quoniam M CCL *in tribus testibus stabit omne uerbum.*

7. Ignorauerunt itaque et illi quibus post resurrectionem quoque in itinere omnes Scripturas disserere dignatus est.

8. Dixerat plane aliquando: *Multa habeo adhuc loqui uobis, sed non potestis modo ea sustinere*; 9. tamen adiciens: *Cum uenerit ille Spiritus ueritatis, ipse uos deducet in omnem ueritatem*, ostendit illos nihil ignorasse quos *omnem ueritatem* consecuturos per Spiritum ueritatis repromiserat. 10. Et utique impleuit repromissum, probantibus Actis Apostolorum descensum Spiritus Sancti.

11. Quam scripturam qui non recipiunt nec Spiritus Sancti esse possunt, nec Spiritum Sanctum possunt agnoscere discentibus missum. Sed nec Ecclesiam se defendere

1-3. Cf. Jn 13, 23. 25-26. 3-4. Cf. Jn 19, 26 s. 5-7. Cf. Mt 17, 1 ss.; Mc 9, 1 ss.; Lc 9, 28 ss. 8. Dt 19, 15; Mt 18, 16; Jn 8, 17; 2 Co 13, 1. 9-11. Cf. Lc 24, 27. 12-15. Jn 16, 12 s. 18. Cf. Heb 2, 1 ss. 19. Cf. *Marc.* V, 2, 7. 19-20. Cf Rm 8, 9.

3. praemonstrauit *A Bmg Rig*, demonstrauit *rell.* 6. Helian *A Rig*, Heliam *rell.* 7. quasi ceteros] quasi uocem ceteros *X*. 10. disserere *A Rau Lofs. Krm*, edisserere *P R B Gel Pam Rig*, edissere *X*. 12-13. adhuc loqui uobis *A*, adhuc uobis loqui *rell.* 14. deducet *A B Gel Pam Rig*, docet *P L F R*, docebit *X N*. 15. in omnem ueritatem *B Gel Pam Rig*, in omne ueritate *P X R*, in omni .) *A*. 16-17. repromiserat] promiserat *A*, repromissa erat *X*. 19. quam scripturam qui non recipiunt *A B edd.*, *om. P X R*. 19-20. nec spiritus sancti esse possunt *B Rig*, *om. rell.* 20. nec *A*, ne *X*, nedum *P R B*, qui necdum *Rig* possunt (*post.*) *A B edd.*, possint *P X R*. 21. discentibus] discedentibus *X F*, discendentibus *L* se defendere *A X*, se dicant defendere *P R B Gel Pam*, dicant se defendere *N*, defendere *Rig*.

5. ¿Se le ocultó algo, también, a Juan, queridísimo para el Señor, que reposó sobre su pecho, el único a quien el Señor anunció a Judas como traidor[44], a quien, en su lugar, confió como hijo a María[45]?

6. ¿Qué quiso que ignoraran aquellos a quienes mostró también su gloria, y a Moisés y a Elías y, por añadidura, la voz del Padre desde el cielo[46]?, no como reprobando a los demás [Apóstoles], sino porque *toda palabra se apoyara en tres testigos*[47].

7. En fin, ¿ignoraron también algo aquellos a quienes, incluso luego de la resurrección, se dignó explicar por el camino todas las Escrituras[48]?

8. Desde luego[49], él había dicho alguna vez: *Tengo muchas cosas que deciros todavía, pero no las podéis soportar ahora*[50]; 9. sin embargo, al añadir: *Cuando venga el Espíritu de verdad, él os conducirá hacia toda verdad*[51], mostró que no ignorarían nada aquéllos a quienes prometió que alcanzarían *toda verdad* por medio del Espíritu de la verdad. 10. Y, ciertamente, cumplió la promesa, pues los Hechos de los Apóstoles atestiguan el descenso del Espíritu Santo[52].

11. Quienes no aceptan esta escritura[53] no pueden pertenecer al Espíritu Santo[54], puesto que ni siquiera pueden conocer que el Espíritu Santo fue enviado a los discípulos. Pero tampoco pueden propugnar ser la Iglesia quienes no pueden pro-

ción fundamental de Pedro con la Iglesia («omnis ecclesia»). Con esta interpretación, quedaría superada la cuestión de si Tertuliano considera el poder de Pedro trasmisible a sus sucesores de la sede romana.

44. Cf. Jn 13, 23. 25 s.
45. Cf. Jn 19, 26 s.
46. Cf. Mt 17, 1 ss.; Mc 9, 1 ss.; Lc 9, 28 ss.
47. Dt 19,15; Mt 18,16; Jn 8, 17; 2 Co 13, 1.
48. Cf. Lc 24, 27.
49. Sobre «*plane*» en este sentido (frecuentemente irónico), cf. H. HOPPE, *Syntaxe und Stil des Tertullian*, 210.
50. Jn 16, 12.
51. Jn 16, 13.
52. Cf. Hch 2, 1 ss.
53. O sea, los *Hechos de los Apóstoles*, considerados por algunos herejes (por ejemplo, los marcionitas) como una falsificación judaica: cf. *Marc.* V, 2, 7.
54. Cf. Rm 8, 9.

qui, quando, in quibus incunabulis institutum est hoc corpus, probare non habent. 12. Tanti est enim illis non habere probationes eorum quae defendunt, ne pariter admittantur traductiones eorum quae mentiuntur.

XXIII. 1. Proponunt ergo, ad suggillandam ignorantiam aliquam Apostolorum, quod Petrus et qui cum eo reprehensi sunt a Paulo. 2. 'Adeo', inquiunt, 'aliquid eis defuit', ut ex hoc etiam illud struant: potuisse postea pleniorem scientiam superuenire, qualis obuenerit Paulo reprehendenti antecessores. 18 CSEL 118 SC

3. Possum et hic Acta Apostolorum repudiantibus

6-7. Cf. Ga 2, 11-14.

1. in quibus *A*, et in quibus *Krm*. 2. est enim *A X Rig*, enim est *P R B Gel Pam*. 6. cum eo *A P X Rig*, cum eo erant *N B R Gel Pam*. 7. sunt *A P X*, sint *R B Gel Pam Rig*. 11. possum *A*, possumus *R B Gel Pam Rig*, possunt *P X* hic *A P R B edd.*, hinc *N X*.

bar cuándo ni en qué cuna se formó este cuerpo[55]. 12. De todos modos, es importante para ellos no tener pruebas de las cosas que propugnan para no tener que admitir, igualmente, las refutaciones de las que inventan[56].

El conflicto de Antioquía

XXIII. 1. En consecuencia, para poder censurar una cierta ignorancia de los Apóstoles, comienzan diciendo que Pedro y los que con él estaban fueron reprendidos por Pablo[57]. 2. 'Por tanto, les faltó algo', dicen, para, partiendo de esto, montar también aquello de que pudo sobrevenir después una ciencia más plena, como la que le tocó en suerte a Pablo, que reprendía a sus antecesores[58].

3. Por cuanto se sirven muchísimo de él para otras cuestiones, también aquí puedo decir a quienes rechazan los He-

55. Hablando al público pagano, nuestro Apologeta había explicado ya qué es lo que a los cristianos les hace ser un cuerpo: «Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere» (*Apol.* 39, 1). La idea de comunidad se expresa por las palabras *conscientia*, *unitate*, *foedere*.

56. Sobre «*traducere*» (= coarguere, refutare) - «*traductio*», cf. Waszink comentando *An.* 1, 5 (p. 92).

57. Cf. Ga 2, 11-14, donde Pablo recuerda el conflicto tenido con Pedro en Antioquía a propósito del trato con los pagano-cristianos. Marción quería ver en él la prueba de una *divergencia doctrinal* entre ambos apóstoles: Pablo se habría opuesto a las adiciones judaizantes que Pedro aportaba al Evangelio. Consecuentemente, el heresiarca se apoyaba en ese conflicto y en la autoridad de Pablo para llevar adelante su objetivo de restablecer la autenticidad del Evangelio, desnaturalizado por las adherencias del A. T. Todo jugaba a favor de su tesis central: la oposición inconciliable entre A. T. y N. T. Tertuliano le responde reduciendo el conflicto a una mera divergencia en cuestiones de vida práctica y concluyendo que, por tanto, el hecho no vale como argumento a favor de su tesis central (cf. *Praes.* 23, 10-11). Para los biblistas de hoy, la interpretación de Tertuliano resulta tendenciosa e inexacta; no se ha dado cuenta de lo que verdaderamente se ventilaba en el conflicto (la libertad de los pagano-cristianos) y del fondo del debate (la relación entre las observancias y el espíritu del Evangelio). Esta interpretación del conflicto de Antioquía, la repite Tertuliano más adelante (cf. *Marc.* 1, 20, 2-4; IV, 2, 5 y 3, 2-4; V, 3, 1-7), sólo que entonces pone el acento sobre una cierta evolución de Pablo. Ver R. BRAUN en su edición del *Adu. Marcionem* I (SC 365), p. 307 s. Sobre la importancia que Marción dio a la Carta a los Gálatas y, más en particular, al conflicto de Antioquía, cf A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1960, (= Leipzig ²1924), 72* y 256-257*.

58. Según informa JERÓNIMO (*In Gal.* prol.: PL 26, 334 s.), este conflicto de Antioquía fue también explotado contra la Iglesia por los críticos paganos como Porfirio.

dicere: 'Prius est ut ostendatis quis iste Paulus et quid ante apostolum et quomodo apostolus', quatenus et alias ad quaestiones plurimum eo utuntur. 4. Neque enim, si ipse se apostolum de persecutore profitetur, sufficit unicuique examinate credenti, quando nec Dominus ipse de se testimonium dixerit. 25 CCL

5. Sed credant sine Scripturis ut credant aduersus Scripturas. Tamen doceant, ex eo quod allegant Petrum a Paulo reprehensum, aliam euangelii formam a Paulo superductam citra eam quam praemiserat Petrus et ceteri.

6. Atquin, demutatus in praedicatorem de persecutore, deducitur ad fratres a fratribus ut unus ex fratribus, ad illos et ab illis qui ab Apostolis fidem induerant.

7. Dehinc, sicut ipse enarrat, ascendit Hierosolymam cognoscendi Petri causa, ex officio et iure scilicet eiusdem fidei et praedicationis. 8. Nam et illi non essent mirati de persecutore factum praedicatorem si aliquid contrarium praedicaret, nec Dominum praeterea magnificassent quia aduersarius eius Paulus obuenerat. 119 C 26 CCL

4. Cf. Ga 1, 23; Flp 3, 6; 1 Tm 1, 13. 5-6. Cf. Jn 5, 31. 12. Cf. Hch 9, 27. 14-15. Cf. Ga 1, 18. 16-17. Cf. Hch 9, 21. 18-19. Cf. Ga 1, 24.

3-4. si ipse se apostulum *A Gel Pam Rig*, si ipsi se apostolum *Bmg*, pseudoapostolum se *P R B*, sub se apostolum sed *X*, ipse apostolum se *N*. 5. dominus ipse *A Gel Pam Rig*, deus *rell*. 7. credant *A B R*^{3} *edd*., credent *P X R*^{1}, credunt *Vrs*. 9. aliam *A X B*, alius *R P*, alii *N*. 11. atquin *P X C Pam*, atqui *R B Gel*, qui... *A*, quin *Rig*. 13. ad illos et ab illis *A*, et ad illos ab illis *Gel Pam Rig*, ab illo et ab illis *X R*^{1} *B*, ab illo ad illos *P R*^{1}, ab illis ad illos *Rmg*. 14. dehinc *om. A* ascendit *P R B edd*., ascendi *A N X* hierosolymam *P R B Gel Pam*, in hierusolyma *A N Rig*, in hierosolimam *X*. 16-17. mirati *A Rig*, admirati *N X Pam*, ammirati *P R B Gel*.

chos de los Apóstoles: 'Primero debéis demostrar quién es este Pablo y qué fue antes de apóstol y cómo llegó a ser apóstol'. 4. Y no, porque él mismo confiese que de perseguidor [se hizo] apóstol[59], es esto suficiente para uno que crea con sentido crítico, ya que ni el Señor mismo dio testimonio de sí[60].

5. Pero bien, crean sin las Escrituras para que crean contra las Escrituras. No obstante, a partir del hecho que alegan, o sea, que Pedro fue reprendido por Pablo, muestren que fue añadida por Pablo otra forma de evangelio sobre la que habían proclamado Pedro y los demás[61].

6. Al contrario, transformado de perseguidor en predicador, es conducido a los hermanos por los hermanos como uno de los hermanos, o sea, a aquellos y por aquellos que se habían revestido de la fe [recibida] de los Apóstoles[62].

7. Después, como él mismo cuenta, subió a Jerusalén para conocer a Pedro[63], por deber y derecho, se entiende, [de quien es partícipe] de la misma fe y predicación. 8. Pues también ellos no se habrían asombrado de que Pablo se hubiese convertido de perseguidor en predicador[64] si él predicase algo contrario [a la fe], ni tampoco habrían alabado al Señor porque Pablo, su adversario, había vuelto[65].

59. Cf. Ga 1, 23; Flp 3, 6; 1 Tm 1, 13.

60. Cf. Jn 5, 31. Cristo se negó a dar testimonio de sí mismo y apeló al que el Padre había dado de él cuando fue bautizado en el Jordán. También Pablo –piensa Tertuliano– necesitará un testimonio distinto del suyo propio. Sobre este requisito insistirá más tarde: «Plane profiteri potest semetipsum quis, verum professio eius alterius auctoritate conficitur. Alius scribit alius subscribit, alius obsignat alius actis refert. Nemo sibi et professor et testis est» (*Marc.* V, 1, 3).

61. Pues, justamente, luego de catorce años de predicación había subido a Jerusalén a ver a Pedro y los dos Apóstoles «ut conferret cum illis de euangelii sui regula, ne in uacuum tot annis cucurrisset aut curreret, si quid scilicet citra formam illorum euangelizaret» (*Marc.* V, 3, 1). Tanto en nuestro texto como aquí, «*citra*» tiene el significado de *extra, praeter*: cf. TLL s. u., 1205, 60-62.

62. Cf. Hch 9, 27. Esta imagen «revestirse» de la fe, con alusión a Ga 3, 27, apunta al bautismo, en el que el neófito *se reviste* de Cristo: cf. *Res.* 56, 5; *Fug.* 10, 2. Y como el bautismo es «vestimentum quodammodo fidei» (*Bapt.* 13, 2), también se habla de «baptismum Christi induere» (*Bapt.* 12, 2). Ver Waszink en su nota a *An.* 50, 2 (p. 520-521): «qui baptisma eius [Menandri Samaritani] induerint».

63. Cf. Ga 1, 18.

64. Cf. Hch 9, 21.

65. Cf. Ga 1, 24.

9. Itaque et dexteram ei dederunt, signum concordiae et conuenientiae, et inter se distributionem officii ordinauerunt, non separationem euangelii, nec ut aliud alter, sed ut aliis alter praedicarent: Petrus in circumcisionem, Paulus in nationes.

10. Ceterum si reprehensus est Petrus quod, cum conuixisset ethnicis, postea se a conuictu eorum separabat personarum respectu, utique conuersationis fuit uitium, non praedicationis.

11. Non enim ex hoc alius Deus quam creator et alius Christus quam ex Maria, et alia spes quam resurrectio annuntiabatur.

XXIV. 1. Non mihi tam bene est, immo non mihi tam male est ut Apostolos committam. 2. Sed quoniam peruersissimi isti illam reprehensionem ad hoc obtendunt ut suspectam faciant doctrinam superiorem, respondebo quasi pro Petro: ipsum Paulum dixisse factum se esse omnibus

1-5. Cf. Ga 2, 9; *Marc.* IV, 2, 5; V, 3, 6. 6-8. Cf. Ga 2, 11 ss.; *Marc.* IV, 3, 3-4. 17-2. Cf. 1 Co 9, 19-21.

1. dexteram] dextram *A*. 6. cum *B Gel Pam Rig, om. A P X R*. 7. postea se a conuictu] postea a conuictu se *X*. 12. annuntiabatur] annuntiabat *X*. 17. esse omnibus *A N Rig*, omnibus esse *P R B Gel Pam*, esse pro omnibus *X*.

9. Así pues, le dieron también la derecha, señal de concordia y armonía[66], y ordenaron entre ellos la distribución del ministerio, no la separación del evangelio, ni que el otro predicara algo distinto, sino a distintos grupos: Pedro [marchando] hacia la circuncisión[67], Pablo [marchando] hacia los paganos[68].

10. Por lo demás, si Pedro fue reprendido porque, habiendo comido con los paganos, después, por respeto humano, se apartaba de su mesa[69], evidentemente fue un error de comportamiento, no de predicación.

11. No se sigue, pues, de esto que fuera anunciado otro Dios que el creador, ni otro Cristo que el [nacido] de María, ni otra esperanza que la resurrección.

Más sobre el conflicto de Antioquía. La revelación extraordinaria de Pablo

XXIV. 1. No me va tan bien o, mejor dicho, no me va tan mal como para tener que enfrentar entre sí a los Apóstoles[70]. 2. Pero, comoquiera que estos perversísimos individuos alegan aquella reprimenda [de Pablo] para hacer sospechosa la doctrina anterior, responderé como si [yo abogase] a favor de Pedro: Pablo mismo había dicho haberse hecho todo a todos

66. Sobre el significado de este gesto, junto con otros, entre los antiguos, cf. F.J. DÖLGER, *Vermeigung von Kuss, Händedruck und Salzgemeinschaft aus Gewissensbedenken*, Antike und Christentum 5 (1936) 51-56.

67. «*Circumcisio*» es una creación cristiana: cf. Chr. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, 170-171.

68. Cf. Ga 2, 9. El término «*ethnicus*» es típico del cristianismo y, en particular, de Tertuliano. Es un helenismo derivado de «*ethne*» (τὰ ἔθνη), que se traduce por «*gentes*», «*nationes*», de donde «*gentilis*», equivalente de «*ethnicus*». Para los ciudadanos de Roma, *gentes* eran los pueblos bárbaros opuestos al pueblo romano. En la versión de los LXX, ἔθνη designa a los pueblos paganos opuestos al pueblo judío. En el ámbito cristiano, *gentes* o *nationes* designa a la población pagana opuesta a los cristianos. Cf. E. LÖFSTEDT, *Syntactica*, II, 464 s. El término «*ethnicus*», de frecuente uso por Tertuliano y Cipriano, cae después en desuso: cf. Chr. MOHRMANN, o. c., 110.

69. Cf. Ga 2, 11 ss.

70. Entiéndese «*committere*» en el sentido de: azuzar a uno contra otro, poner en pugna, poner frente a frente (a los gladiadores en el combate). Así es como lo usa SUETONIO, *De vita Caesarum*: *Aug.* 45, 5. Con igual significado aparece en: *Val.* 16, 3; *An.* 2, 5; *Prax.* 30, 1.

omnia, Iudaeis Iudaeum, non Iudaeis non Iudaeum ut omnes lucrificaret. 206 CCL

3. Adeo pro temporibus et personis et causis quaedam reprehendebant, in quae et ipsi aeque pro temporibus et personis et causis committebant, quemadmodum si et Petrus reprehenderet Paulum quod, prohibens circumcisionem, circumcederet ipse Timotheum. 120 SC 30 CSEL

4. Viderint qui de Apostolis iudicant. Bene quod Petrus Paulo et in martyrio adaequatur. 5. Sed, et si in tertium usque caelum ereptus Paulus et in Paradisum delatus, audiit quaedam illic, non possunt uideri fuisse quae illum in aliam doctrinam instructiorem praestarent, cum ita fuerit condicio eorum ut nulli hominum proderentur.

6. Quod si ad alicuius conscientiam emanauit nescio quid illud et hoc se aliqua haeresis sequi affirmat, aut Paulus secreti proditi reus est, aut et alius postea in Paradisum ereptus debet ostendi cui permissum sit eloqui quae Paulo mutire non licuit.

6-7. Cf. Hch 16, 3; HIERONYMUS, *In Gal.* 2, 11-13 (PL 26, 364). 9-11. Cf. 2 Co 12, 1-4.

---

2. lucrificaret *Gel Pam Rig*, lucrifica... *A*, lucrifaceret *P X R B*. 5. committebant] promittebant *A*. 7. circumcederet *A X Oehl Krm*, circumciderit *P R R edd.* 9. et si in *A N X Gel Pam Rig*, et in *P L F R B*. 10. et in *A Gel Pam Rig*, est in *P R B*, in *X*. 11. audiit] audiuit *X*, audit *L* non possunt *A Gel Pam Rig*, quae non possunt *P X R B* uideri fuisse] uideri ea fuisse *C Pam Krm*. 14. emanauit *A Rau*, manauit *rell.*

-judío con los judíos, no judío con los no judíos- para ganar a todos[71].

3. Por eso, ellos reprendían, según los tiempos y las personas y las causas, ciertas prácticas en que ellos mismos incurrían[72], igualmente según los tiempos y las personas y las causas: como si, por ejemplo, también Pedro reprendiese a Pablo de que él mismo, a pesar de prohibir la circuncisión, circuncidase a Timoteo[73].

4. Allá se las vean aquellos que hacen juicios sobre los Apóstoles. Afortunadamente, Pedro se iguala a Pablo incluso en el martirio[74]. 5. Y aunque Pablo, arrebatado hasta el tercer cielo y llevado al Paraíso[75], oyó allí ciertas cosas[76], parece que no pueden haber sido unas cosas que lo capacitasen para [enseñar] otra doctrina más rica, ya que era tal su naturaleza que no debían ser comunicadas a nadie[77].

6. Pero si algo de aquello, no sé qué, llegó al conocimiento de alguien, y esto afirma seguirlo alguna herejía, entonces o Pablo es reo de secreto traicionado o se debe demostrar que también otro ha sido arrebatado después hasta el Paraíso a quien ha sido permitido exponer aquellas cosas que a Pablo no le fue permitido susurrar[78].

71. Cf. 1 Co 9, 19-21.

72. Entiéndese «*committere*» en el sentido de: poner en obra, cumplir, incurrir. Una expresión semejante aparece en *Spect.* 22, 2: «in ea committunt quae reprehendunt». Es frecuente esta construcción con *in* y acusativo: cf. *Marc.* 11, 3, 3; *Cast.* 7, 5, etc.

73. Cf. Hch 16, 3; JERONIMO, *In Gal.* 2, 11-13 (PL 26, 364).

74. Tertuliano pone el martirio de Pedro y Pablo en la persecución de Nerón: *Scorp.* 13, 3. Numerosos Padres han presentado la muerte de Pedro y Pablo en Roma y la posesión de sus reliquias por la iglesia que allí tiene su sede como la mejor prueba de la apostolicidad de su doctrina.

75. Esta visión de Pablo influyó poderosamente entre los escritores antiguos. Algunos de ellos (por ejemplo, Clemente Alejandrino y Metodio) distinguían en ella dos etapas: 1ª) el rapto hasta el tercer cielo (2 Co 12, 2); 2ª) desde el tercer cielo al Paraíso (2 Co 12, 4). El Paraíso se halla encima del tercer cielo, quizá en el cuarto, pues, entre los siete cielos planetarios, el cuarto ocupa el centro, y eso significaría, consecuentemente, tener el dominio sobre la *hebdómada* celeste. Los valentinianos allí colocaron el Paraíso, y esta misma opinión tenía Ireneo. Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 195-201.

76. Cf. 2 Co 12, 1-4.

77. Esta objeción responde a la idea, muy gnóstica, de que Pablo poseía un conocimiento religioso más profundo.

78. Así quedan fustigados y desautorizados todos aquellos herejes gnósticos que afirmaban poseer una doctrina más rica y perfecta que la de la gran Iglesia.

XXV. 1. Sed, ut diximus, eadem dementia est cum confitentur quidem nihil Apostolos ignorasse nec diuersa inter se praedicasse, non tamen omnia uolunt illos omnibus reuelasse. 2. Quaedam enim palam et uniuersis, quaedam secreto et paucis demandasse, quia et hoc uerbo usus est Paulus ad Timotheum: *O Timothee, depositum custodi*, et rursum: *Bonum depositum serua.*

3. Quod hoc depositum est? tacitum ut alterius doc- 121 SC
trinae deputetur? 4. An illius denuntiationis de qua ait: 31 CSEL
Hanc denuntiationem commendo apud te, fili Timothee?
5. Item illius praecepti de quo ait: *Denuntio tibi ante Deum, qui uiuificat omnia et Iesum Christum, qui testatus est sub Pontio Pilato bonam confessionem, custodias praeceptum*?

6. Quod autem praeceptum et quae denuntiatio? Ex 207 CCL
supra et infra scriptis intellegere erat: non nescio quid subostendi hoc dicto de remotiore doctrina, sed potius in-

6. 1 Tm 6, 20. 7. 2 Tm 1, 14. 10. 1 Tm 1, 18. 11-14. 1 Tm 6, 13 s.

---

3. non tamen *A Rig*, sed non *rell.* 4. enim *A X Pam Rig, om. P R B Gel.* 7. serua *A N X Rig*, custodi *P R R Gel Pam.* 8. tacitum *A Rig Rau Krm*, tam tacitum *Gel Pam Oehl*, tam idoneum *P R B*, tam id sacrum *N X*, an idoneum *Prsch.* alterius] alteri *Rig*, altiori *Vliet.* 9. de qua *A Gel Pam Rig*, de quo *rell.* 10. fili *A* Rig, filiole *P R B Gel Pam*, filioli *X.* 12-13. testatus *A Rig*, testificatus *rell.* 13. custodias *A N Rig*, ut custodias *P R B Gel Pam*, custodias et *X.* 15-16. ex supra et infra *A B Gel Pam Rig*, supra et infra ex *P X R.* 16. intellegere erat *R*[1]*mg*, intellege .....) *A*, intelligerat *P R B*, intelligerunt *X*, intellexerat *N*, intelligetur *Gel Pam Rig*, intellegi erat *Krm.* 17-1. .....) care *A*, inculcari *rell.*

Pablo no predicó un evangelio oculto

XXV. 1. Pero, como hemos dicho, se da la misma locura cuando reconocen que, ciertamente, los Apóstoles no ignoraron nada ni predicaron entre ellos cosas contradictorias, y, sin embargo, sostienen que no revelaron todas a todos[79]. 2. En efecto, algunas las [habrían predicado] públicamente y a todos, otras las habrían confiado secretamente y a pocos, pues Pablo se sirvió incluso de esta expresión dirigiéndose a Timoteo: *Oh Timoteo, guarda el depósito*[80], y de nuevo: *Conserva el precioso depósito*[81].

3. ¿Qué depósito es éste? ¿Uno secreto hasta el punto que deba ser considerado parte de otra doctrina? 4. ¿Acaso el de aquella recomendación de la que dice: *Te confío esta recomendación, hijo mío Timoteo*[82]? 5. ¿O, igualmente, el de aquel precepto del que dice: *Te encargo delante de Dios, que da vida a todo, y de Jesucristo, que atestiguó ante Poncio Pilato una noble confesión, que guardes el precepto*[83]?

6. Ahora bien, ¿qué precepto y qué recomendación? De lo escrito antes y después se podía entender que, con tales palabras, no se hacía entrever no sé qué de una doctrina más ocul-

79. En el cap. 22, 2 fueron apuntadas las dos objeciones que los herejes oponían a la primera prescripción. Desde entonces Tertuliano ha estado respondiendo a la primera objeción: los apóstoles no lo supieron todo; ahora pasa a responder a la segunda objeción: lo supieron todo, pero no lo dijeron todo, ocultaron algo.

80. 1 Tm 6, 20. Mientras que Marción –como hemos visto– utilizaba principalmente la Carta a los Gálatas (2, 11-14) para censurar (*suggillare*) la ignorancia de los apóstoles y hacerles, por eso, enseñar un evangelio distinto del de Pablo, los valentinianos echaban mano de las Cartas a Timoteo (1 Tm 1, 18; 6, 13-14. 20; 2 Tm 1, 14; 2, 2) para defender que Pablo había tenido una predicación secreta y que había trasmitido un cierto evangelio oculto.

81. 2 Tm 1, 14. Este depósito es la doctrina que Pablo confía a su discípulo Timoteo. Bien entendido que esta doctrina es un *depósito*, no porque el discípulo tenga que devolverlo fielmente un día a quien se lo ha confiado (Pablo y, en última instancia, Dios), sino porque tiene que trasmitirlo fielmente a los que vengan después a modo de un *fideicomiso*, que es como, en *Praes.* 37, 5, se denomina la herencia (Escrituras) recibida de los Apóstoles. Cf. C. SPICQ, *Saint Paul. Les épitres pastorales*, Paris 1947, 327-335 (Excursus XV. Le bon dépôt).

82. 1 Tm 1, 18.

83. 1 Tm 6, 13 s. Ese «*sub*» de «sub Poncio Pilato» tiene el valor de «*coram*», como se ve más adelante en la frase «coram multis testibus» (6), que luego se repite en «sub multis testibus» (7). Más ejemplos: *Val.* 30, 2; *Carn.* 24 3, etc.

culcare de non admittenda alia praeter eam quam audierat ab ipso, et puto *coram multis*, inquit, *testibus*. 7. Quos multos testes si nolunt ecclesiam intellegi, nihil interest, quando nihil tacitum fuerit quod sub multis testibus proferebatur.

8. Sed nec quia uoluit illum *haec fidelibus hominibus* demandare *qui idonei sint et alios docere*, id quoque ad argumentum occulti alicuius euangelii interpretandum est. 9. Nam cum dicit *haec*, de cis dicit de quibus in praesenti scribebat; de occultis autem, ut de absentibus apud conscientiam, non *haec* sed illa dixisset. 122 C

XXVI. 1. Porro consequens erat ut, cui demandabat euangelii administrationem, non passim nec inconsiderate administrandum adiceret secundum dominicam uocem 'ne margaritam porcis et sanctum canibus iactaret'. 122 CD

2. 2 Tm 2, 2. 6-7. 2 Tm 2, 2; cf. IRENAEUS, *Adu. haer.* III, 3, 1 (SC 211, 30). 15. Cf. Mt 7, 6.

4. quando *N Rig*, quomodo *rell.* 6. uoluit *A Rig*, uolunt *Bmg Gel*, monet *P X R B Pam.* 7. sint *A P L F R B edd.*, sunt *X* id quoque] id ad argumentum quoque *X* ad *A X Rig*, *om. rell.* 9. cum *A Rig*, et cum *rell.* 10-11. de absentibus apud conscientiam, *distinxit Krm* de absentibus, apud conscientiam *rell.* 14. administrandum *A X*, administrandam *P R B Gel Pam Rig* adiceret *A F R*^{1} *B Gel Pam Rig*, adiecerat *P R*^{1}, adiecerit *N X L*.

ta[84], sino más bien se inculcaba no admitir otra fuera de aquélla que Timoteo había oído de él mismo, y supongo, como él dice, *ante muchos testigos*[85]. 7. Los cuales numerosos testigos, si no quieren que sean entendidos como la iglesia, poco importa, desde el momento en que no habría sido secreto lo que se declaraba ante muchos testigos.

8. Pero ni siquiera porque Pablo quiso que él [Timoteo] *confiase estas cosas a hombres fieles, que sean idóneos para enseñar también a otros*[86], ha de interpretarse esto también como argumento [a favor de la existencia] de algún evangelio oculto[87]. 9. Pues cuando dice 'estas cosas', Pablo habla de aquéllas sobre las que escribía en aquel momento; ahora bien, si hubiese hablado de unas cosas ocultas, en cuanto [que habría hablado] de unas cosas ausentes para el conocimiento, no habría dicho 'estas cosas', sino aquellas cosas.

Tampoco los Apóstoles predicaron un evangelio oculto

XXVI. 1. Además, era lógico que a quien confiaba la administración del evangelio, le añadiese que no debía administrarlo indiscriminada e irreflexivamente, para que, según la palabra del Señor, no arrojase la perla a los puercos y lo santo a los perros[88].

84 «*Subostendere*» (hacer entrever) es un neologismo de Tertuliano, que se repite en: *Bapt.* 19, 2; *Herm.* 37, 3; *Marc.* IV, 38, 5; *Val.* 1, 4; *An.* 12, 3. Cf. H. HOPPE, *Beitrage zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund 1922, 148. Más tarde lo encontramos en JERÓNIMO, *In Eccles.* 8 (PL 23, 1080); *In Naum* I, 10 (PL 25, 1239).

85 2 Tm 2, 2.

86. 2 Tm 2, 2; cf. IRENEO, *Adu. haer.* III, 3, 1 (SC 211, 30).

87. Se ha sospechado que aquí hay una alusión al *Evangelio de la verdad*, uno de los escritos gnósticos de la biblioteca de Nag Hammadi, que difícilmente puede hacerse remontar al mismo Valentín, pero que pertenece ciertamente a su escuela. La hipótesis ha sido formulada con cautela por H.-Ch. PUECH - G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du Codex Jung, p. 23*, Vigiliae Christianae 8 (1954) 1-51, y por R. F. REFOULÉ en su edición de este tratado (SC 46), 121, n. 2. Pero ha ido rechazada por J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien, Contre les valentiniens* (SC 280), 32, porque la expresión «occultum euangelium» no es más que un sinónimo de: «depositum tacitum», «remotior doctrina», «tacitum sacramentum», «alia regula fidei» (*Praes.* 25, 3. 6; 26, 2. 9), expresiones todas con las que Tertuliano designa ese «depósito secreto» que los herejes pretenden poseer.

88. Cf. Mt 7, 6. Este mismo texto vuelve a ser invocado en *Praes.* 41, 2 para denunciar su incumplimiento entre los herejes por la forma anárquica de celebrar sus asambleas.

2. Dominus palam edixit, sine ulla significatione alicuius taciti sacramenti; ipse praeceperat si quid in tenebris et in abscondito audissent, in luce et in tectis praedicarent. 3. Ipse per similitudinem praefigurauerat ne unam mnam, id est unum uerbum eius, sine fructu in abdito reseruarent. 4. Ipse docebat lucernam non sub modium abstrudi solere sed in candelabrum constitui ut luceat *omnibus qui in domo sunt.*

5. Haec Apostoli aut neglexerunt aut minime intellexerunt si non adimpleuerunt abscondentes aliquid de lumine, id est, de Dei uerbo et Christi sacramento. 6. Neminem, quod scio, uerebantur, non Iudaeorum uim, non ethnicorum. Quo magis utique in ecclesia libere praedicabant qui in synagogis et in locis publicis non tacebant.

7. Immo neque Iudaeos conuertere neque ethnicos inducere potuissent nisi, quod credi ab eis uolebant, ordine exponerent. 8. Multo magis iam credentibus ecclesiis nihil subtraxissent quod aliis paucis seorsum demandarent.

1. Cf. Jn 18, 20. 2-4. Cf. Mt 10, 27. 4-6. Cf. Lc 19, 20 ss. 6-8. Cf. Mt 5, 15; Mc 4, 21; Lc 8, 16; 11, 33.

6. modium *A Rig*, modio *rell.* 6-7. abstrudi *A X R'mg Gel Rig*, obstrui *P N R'*, abstrui *R' B Pam*, abscondi *L F.* 9. aut minime intellexerunt *A B edd.*, *om. P X R.* 11. de dei uerbo et Christi *A Gel Pam Rig*, dei uerbo Christi *P R B*, de dei uerbo Christi *X*, de uerbo Christi *N*, uerbo Christi *L F.* 16-17. ordine *A Bmg edd.*, ordinari *P X R*, ordinarie *R'mg R' B.*

2. El Señor habló francamente[89], sin ninguna alusión a algún sacramento oculto[90]. Él mismo había mandado que si algo hubiesen oído en la oscuridad y en secreto, lo predicasen a la luz y sobre los tejados[91]. 3. El mismo, mediante una semejanza, había anticipadamente advertido[92] que no reservaran en lo oculto, sin [producir] fruto, ni siquiera una mina[93], o sea, una palabra suya. 4. Él mismo .enseñaba que un candil no suele ser escondido bajo un celemín, sino puesto en un candelero para que alumbre *a todos los que están en la casa*[94].

5. Estas cosas, los Apóstoles o las descuidaron o de ningún modo las entendieron si [como dicen los herejes] no las cumplieron escondiendo algo de la luz, esto es, de la palabra de Dios y del sacramento de Cristo. 6. A nadie, que yo sepa, temían: ni la violencia de los judíos ni la de los paganos. Luego tanto más predicaban libremente en la iglesia quienes no se callaban en las sinagogas y en los lugares públicos[95].

7. Incluso no habrían podido convertir a los judíos ni persuadir a los paganos si no hubiesen expuesto ordenadamente lo que querían que ellos creyeran. 8. A mayor razón, no habrían sustraído nada a las iglesias que ya creían, para confiarlo después, aparte, a otros pocos.

89. Cf. Jn 18, 20.

90. Si en *Praes.* 20, 9 el término «*sacramentum*» se refería al depósito de verdades o doctrinas que trasmite la Iglesia a partir de Cristo, aquí se refiere a alguna *doctrina secreta* comunicada por Cristo; pero en el párrafo 5 se refiere a la entera doctrina de Cristo. Cf. la nota 21 del cap. 20.

91. Cf. Mt 10, 27.

92. Nos encontramos aquí con la primera atestiguación del verbo «*praefigurare*»; por lo demás, es la única vez que lo emplea Tertuliano.

93. Cf. Lc 19, 20 ss. Aquí, como en otras partes (*Marc.* IV, 37, 3-4; 39, 11), emplea Tertuliano la parábola de las minas (exclusiva de Lucas), pero literariamente no consta que haya citado nunca la parábola de los talentos (exclusiva de Mateo). Cf. A. ORBE *Parabolas evangélicas en San Ireneo*, vol. 2, 19-21.

94. Cf. Mt 5, 15; Mc 4, 21; Lc 8, 16; 11, 33.

95. En este contexto, con referencia a sinagogas y lugares públicos, el término «*ecclesia*» significa el lugar en que se celebra la asamblea cristiana; lo mismo ocurre más adelante y en otras obras de Tertuliano (por ejemplo *Paen.* 7, 10; *Idol.* 7, 1, etc.). A veces, este lugar se denomina también *domus Dei* (*Idol.* 7, 1) o, simplemente, *domus* (*Val.* 3, 1). Cf. F. J. DÖLGER, *Unserer Taube Haus. Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian*, Antike und Christentum 2 (1930) 41-56; Chr. MOHRMANN, *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, en *Archeologie paleochrétienne et culte chrétien*, Strasbourg 1962, 155-174.

9. Quamquam, etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisse credendum est quae aliam regulam fidei superducerent, diuersam et contrariam illi quam catholice in medium proferebant, 10. ut alium Deum in ecclesia dicerent, alium in hospitio, aliam Christi substantiam designarent in aperto, aliam in secreto, aliam spem resurrectionis apud omnes annuntiarent, aliam apud paucos; 11. cum ipsi obsecrarent in epistulis suis ut idipsum et unum loquerentur omnes et non essent scismata et dissensiones in Ecclesia, quia siue Paulus siue alii eadem praedicarent. 12. Alioquin meminerant: *Sit sermo uester, est est, non non.* Nam *quod amplius hoc, a malo est*, ne euangelium in diuersitate tractarent.

XXVII. 1. Si ergo incredibile est uel ignorasse Apostolos plenitudinem praedicationis uel non omnem ordinem regulae omnibus edidisse, uideamus ne forte Apostoli quidem simpliciter et plene, ecclesiae autem suo uitio aliter acceperint quam Apostoli proferebant. IM SC

9-10. Cf. 1 Co 1, 10. 11-13. Mt 5, 37.

4. catholice *P X R B Gel Pam*, catholicae *A N Rig Krm.* 5. aliam *A Rig*, et aliam *R B Gel Pam*, et in aliam *P X* christi substantiam] christi personam substantiam *P.* 6. aliam *A Rig*, et aliam *rell.* 8. obsecrarent *A Bmg edd.*, obseruarent *P X R B.* 10. quia siue *A X R*^{1} *B edd.*, siue quia *P R*^{1}. 12. nam *A, om. rell.* 13. ne *A P R B Gel*, nec *X*, ne scilicet *Pam Rig.* 16. forte *A C Pam Rig, om. P X R B Gel.* 17. ecclesiae] ecclesia *X L*, ecclesiam *F.* 18. acceperint *A P L F R B edd.*, acceperit *X* proferebant *A Gel Pam Rig*, praeferebant *P X R B.*

9. Por lo demás, aunque discutían ciertas cosas entre los familiares, por así decirlo, no hay que creer, sin embargo, que fuesen aquéllas que añadiesen otra regla de fe, diversa y contraria a aquélla que universalmente proclamaban en público[96], 10. hasta el punto que predicasen un Dios en la iglesia, otro en casa, que designasen una sustancia de Cristo al aire libre, otra en secreto, que anunciasen una esperanza de resurrección ante todos, otra ante unos pocos; 11. comoquiera que ellos mismos rogaban en sus cartas que todos hablasen una sola y la misma cosa y que no existiesen cismas y discusiones en la iglesia[97], ya que tanto Pablo como los otros predicaban las mismas cosas. 12. Por otra parte, para no exponer de diversas maneras el evangelio, tenían presente: *Sea vuestro lenguaje: sí, sí, no, no*, pues *todo lo que es más que eso, viene del maligno*[98].

Defensa de la 2ª "prescripción"

Algunas iglesias apostólicas erraron y fueron reprendidas por Pablo

XXVII. 1. Por tanto, si es increíble que los Apóstoles o hayan ignorado la plenitud de la predicación o no hayan notificado a todos todo el conjunto ordenado de la regla [de fe], veamos no sea que los Apóstoles predicaban, ciertamente, de modo sencillo y completo, pero, acaso, las iglesias, por culpa suya, han entendido de otra manera a como los Apóstoles predicaban[99].

96. De acuerdo con los cod. *Paternacensis* y *Luxemburgensis*, prefiero «*catholice*» (adv.) a «*catholicae*» (adj.), queda como sujeto de *proferebant* el mismo de los otros dos verbos del párrafo: los Apóstoles. Por tanto, no es ya caso de plantearse, como algunos han hecho, si hay aquí un uso elíptico de «*catholica*» (ecclesia). Por lo demás, está claro que «*catholice*» tiene el significado de *universalmente* (en sentido geográfico), de acuerdo con el tema que se está debatiendo: si hay una doctrina que se ha predicado secretamente sólo *en ciertos sitios*, contraria a otra que se ha predicado públicamente en *todas partes*.

97. Cf. 1 Co 1, 10.

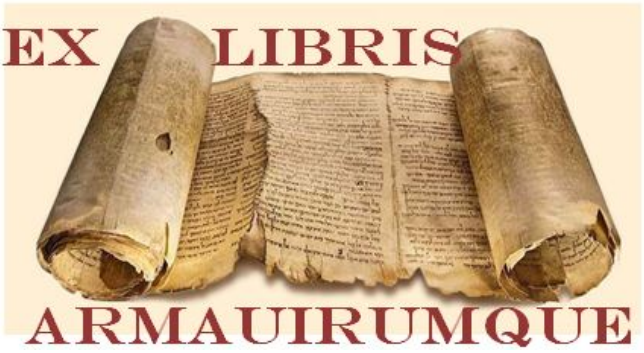
98. Mt 5, 37.

99. Refutadas las dos objeciones presentadas por los herejes contra la primera prescripción, Tertuliano pasa a enfrentarse a esta objeción contra la segunda prescripción (= sólo por las iglesias apostólicas se puede saber lo que los Apóstoles predicaron, lo que Cristo les reveló).

2. Omnia ista scrupulositatis incitamenta inuenias praetendi ab haereticis. **3.** Tenent correptas ab Apostolo ecclesias: *O insensati Galatae, quis uos fascinauit?* et: *Tam bene currebatis, quis uos impediit?* ipsumque principium: *Miror, quod sic tam cito transferimini ab eo qui uos uocauit in gratia, ad aliud euangelium*; **4.** item ad Corinthios scriptum quod essent adhuc carnales qui lacte educarentur, nondum idonei ad pabulum, qui putarent *se scire aliquid quando nondum scirent quemadmodum scire oporteret.*

5. Cum correptas ecclesias opponunt, credant et emendatas. **6.** Sed et illas recognoscant de quarum fide et scientia et conuersatione Apostolus gaudet et Deo gratias agit; quae tamen hodie cum illis correptis unius institutionis iura miscent.

XXVIII. 1. Age nunc, omnes errauerint, deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo quibusdam; nullam respexerit Spiritus Sanctus uti eam in ueritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de Patre ut



3. Ga 3, 1. 3-4. Ga 5, 7. 5-6. Ga 1, 6. 7-8. Cf. 1 Co 3, 1 s. 8-10. 1 Co 8, 2. 12-14. Cf. Rm 1, 8; 1 Co 1, 4 s.; Flp 1, 3; Col 1, 3 ss.; 1 Ts 1, 2 ss.; 2 Ts 1, 3. 18-1. Cf. Jn 14, 26; 15, 26.

---

6. gratia *A P X Gel Rig*, gratiam *R B Pam.* 8. scire *A Rig*, sciri *rell.* 11. opponunt] proponunt *N.* 11-12. et emendatas *R¹mg*, emendatas *A P R B Gel Pam Rig*, et mandatis *X*, ecce mandatas *L F.* 14. quae *A N edd.*, qui *P R B*, qua *X*, quantum *L*, quam *F.* 16. errauerint *A R B edd.*, errauerit *P X.* 17. de testimonio] dei testimonio *A* quibusdam *om. A Rig Oehl Prsch Rau.* 18. ueritatem *A Gel Pam Rig*, ueritate *P X R B.*

2. Constata cómo son alegados por los herejes todos estos incentivos a la meticulosidad[100]. 3. Sostienen que las iglesias fueron reprendidas por el Apóstol: *Oh insensatos gálatas, ¿quién os ha fascinado?*[101], y: *Corríais tan bien, ¿quién os ha frenado?*[102], y el principio mismo [de la carta]: *Me asombra que de aquél que por gracia os llamó os paséis tan pronto a otro evangelio*[103]. 4. [Sostienen], igualmente, que fue escrito a los corintios que eran todavía carnales, porque, no aptos aún para el alimento [sólido][104], eran criados con leche, porque creían *saber algo cuando aún no sabían como se debía saber*[105].

5. Puesto que objetan que las iglesias fueron reprendidas, crean que también se enmendaron. 6. Pero recuerden, además, aquéllas otras por cuya fe, ciencia y conducta se alegra y da gracias a Dios el Apóstol[106]; las cuales, sin embargo, hoy comparten con aquéllas [en otro tiempo] reprendidas los derechos de una única doctrina.

Sobre la hipótesis de que todas las iglesias apostólicas erraron

XXVIII. 1. Está bien, admitamos que todas las iglesias han errado, que se ha equivocado también el Apóstol en dar testimonio a favor de algunas, que el Espíritu Santo no ha mirado por ninguna para guiarla hacia la verdad, él [que había sido] enviado por Cristo para esto, [que había sido] pedido al Padre

100. De nuevo, como en *Praes.* 8, 1, la *scrupulositas* (meticulosidad, sutileza) aparece aquí como método típico de los herejes: cf. la nota 87 del cap. 8. Los herejes que ahora están en el punto de mira son los marcionitas. Los textos de la Carta a los Gálatas que vienen después son también presentados en *Marc.* 1, 20, 4-6 como argumentos con los que Marción pretende probar que el apóstol Pablo había predicado, como él, un dios contrario al dios judío del Antiguo Testamento.

101. Ga 3, 1.

102. Ga 5, 7.

103. Ga 1, 6. La versión «*in gratia*» refleja el original griego (ἐν χάριτι χριστοῦ) pero omitiendo la mención de Cristo. También la omite la otra versión que se ofrece en *Marc.* V, 2, 4: «miror uos tam cito transferri ab eo, qui uos uocauit in gratiam, ad aliud euangelium»

104. Cf. 1 Co 3, 1 s.

105. 1 Co 8, 2.

106. Cf. Rm 1, 8; 1 Co 1, 4 s.; Flp 1, 3; Col 1, 3 ss.; 1 Ts 1, 2 ss.; 2 Ts 1, 3. Estamos ante un *ablativo causal* (*fide, scientia, conuersatione*) regido por *regere*: cf. H. Hoppe, *Syntaxis e stile di Tertulliano*, 68-69.

esset doctor ueritatis. Neglexerit officium Dei uilicus, Christi uicarius, sinens ecclesias aliter interim intellegere, aliter credere quod ipse per Apostolos praedicabat.

2. Ecquid uerisimile est ut tot ac tantae in unam fidem errauerint? Nullus inter multos euentus unus est exitus; uariasse debuerat error doctrinae ecclesiarum.

3. Ceterum quod apud multos unum inuenitur non est erratum sed traditum. 4. Audeat ergo aliquis dicere illos errasse qui tradiderunt.

XXIX. 1. Quoquo modo sit erratum, tamdiu utique regnauit error quamdiu haereses non erant. 2. Aliquos

1. Cf. Tt 1, 7.

1. neglexerit. *B R'mg R¹ edd.*, neglexit ait *P X R'*, neglexit ut *L F*, neclexitait *A*, neglexerit ut aiunt *Krm.* 3 quod *A P X R Rig*, quam quod *B*, quam *Gel Pam.* 5-6. unus est exitus *Prsch*, unus est, exitus *Rig*, unus exitus *P X R*, est unus exitus *Gel Pam*, est unus est exitus *B*, iste unus est exitus *Krm. om. A.* 6. error *A Bmg edd.*, ordinem *P R B*, ordo *X* 8. sed traditum *A B edd., om. P X R.* 10. quoquo modo] quomodo *A* tamdiu *A P L F R B edd.*, quamdiu *X.* 11. regnauit *A Gel Pam Rig*, errauit *rell.*

para esto, para ser maestro de la verdad[107]. Admitamos que ha descuidado su deber el administrador de Dios[108], el vicario de Cristo[109], permitiendo que, entretanto[110], las iglesias entendieran de otro modo, creyeran de otro modo lo que él mismo predicaba por medio de los Apóstoles.

2. ¿Acaso es verosímil que tantas y tan grandes iglesias hayan errado hacia una única fe? Entre múltiples eventos no se da nunca un único desenlace; el error doctrinal de las iglesias debería haber terminado cuajando en formas diversas[111].

3. En caso contrario, lo que, en muchos, se encuentra ser uno, no es algo errado, sino trasmitido[112]. 4. Entonces, ¡atréva-se alguien a decir que han errado quienes han trasmitido!

¿Ha llegado la verdad con los herejes?

XXIX. 1. De cualquier modo que se haya errado, ciertamente el error ha reinado todo el tiempo en que no había herejías[113].

107. Cf. Jn 14, 26; 15, 26.

108. Cf. Tt 1, 7.

109. El que aquí se presenta como *Christi uicarius* (o *uicarius Domini* en *Virg.* 1, 6), antes (*Praes.* 13, 5) se presentaba como *uicaria uis*. Según la teología trinitaria de Tertuliano, el Espíritu Santo es el representante (*uicarius*) de Cristo, lo mismo que este último es el representante de Dios (cf. *Prax.* 24, 6). A. Beck (*Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, 70) proponía relacionar esta fórmula *uicarius Christi* con la titularidad imperial en uso al tiempo de Severo, pero la hipótesis fue refutada por M. Maccarrone (*Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952, 26-28).

110. Este «entretanto» alude al tiempo que transcurre hasta la llegada de las herejías, portadoras de la verdad, como se apunta en el arranque del cap. siguiente: «tamdiu regnauit error quamdiu haereses non erant» (*Praes.* 29, 1).

111. Tras una concesión tácita en el plano dogmático, Tertuliano recurre a un argumento de orden filosófico: de lo múltiple no se desemboca en lo uno. En el párrafo siguiente (3) vuelve al plano dogmático para poner la *unidad doctrinal* como señal de *tradición*.

112. E. Flesseman - Van Leer entiende este «*traditum*» como un *perfecto histórico* (la tradición remite al pasado, a la enseñanza de los apóstoles) y como un *perfecto presente* (esta doctrina trasmitida permanece actualmente enseñada y creída en las iglesias apostólicas): *Tradition and Scripture in the early Church*, Assen 1954, 149-150.

113. La objeción de los herejes a la segunda «prescripción» (= los apóstoles predicaban, ciertamente, de modo sencillo y completo, pero las iglesias, por culpa suya, entendían de otra manera a como los apóstoles predicaban: *Praes.* 27, 1) implica, lógicamente, que si las iglesias habían adulterado la verdad apostólica, son ellos, los herejes, quienes la restablecen. Habiendo sido refutada la objeción en su sentido directo, se pasa ahora a refutarla en su implicación, probando que la verdad no está, precisamente, en los herejes. La prueba se alarga hasta el cap. 31.

Marcionitas et Valentinianos liberanda ueritas expectabat.

3. Interea perperam euangelizabatur, perperam credebatur, tot milia milium perperam tincta, tot opera fidei perperam ministrata, tot uirtutes, tot charismata perperam operata, tot sacerdotia, tot ministeria perperam functa, tot denique martyria perperam coronata.

4. Aut ni non perperam nec in uacuum, quale est ut ante res Dei currerent quam cuius Dei notum esset? ante christiani quam Christus inuentus? Ante haereses quam uera doctrina? 5. Sed enim in omnibus ueritas imaginem antecedit, post rem similitudo succedit.

2-6. Cf. *Marc.* 1, 20, 1; PACIANUS, *Epist.* 1, 3 (PL 13, 1054). 8. Cf. 2 Ts 3, 1. 10-11. Cf. *Apol.* 47, 14; *Marc.* IV, 4, 1; 5, 1. 7.

2-3. perperam credebatur *B edd., om. codd. R.* 5. ministeria *P R B Gel Pam Rig*, mysteria *A*, misteria *X*. 6. coronata aut si (aut sint *Bmg*) non perperam *A Bmg edd., om. P X R B.* 7. nec *A X Bmg Gel Pam Rig*, et *P R B.* 8. esset) esse *X, om. A.* 11. post rem *Rig Krm*, postremo *codd. uulgo*, post uero *Oehl Prsch Rau.*

2. La verdad esperaba a algunos marcionitas y valentinianos para ser liberada[114].

3. Entretanto, erróneamente se evangelizaba, erróneamente se creía, tantos miles de millares erróneamente bautizados, tantas obras de fe erróneamente ejecutadas, tantos milagros, tantos carismas erróneamente realizados, tantos sacerdocios[115], tantos ministerios erróneamente desempeñados, tantos martirios, en fin, erróneamente coronados.

4. O si no erróneamente ni en vano, ¿cómo se explica que las cosas de Dios se difundiesen[116] antes que se supiese de qué Dios eran?, ¿que [hubiese] cristianos antes que Cristo fuese encontrado?, ¿que [existiesen] las herejías antes que la doctrina verdadera? 5. Pero, precisamente, en todos los campos la verdad antecede a la imagen, la semejanza viene después de la cosa real[117].

114. Esta ironía de la verdad esperando a Marción para ser liberada se personaliza en otros textos introduciendo a Cristo: «Oh Christe, patientissime domine, qui tot annis interuersionem praedicationis tuae sustinuisti, donec tibi scilicet Marcion subueniret» (*Marc.* I, 20, 1; cf. IV, 4, 5 y 19, 5).

115. Salvo en este pasaje, *sacerdotium* se refiere, en toda la obra tertulianea, al sacerdocio de los paganos o de los judíos.

116. Cf. 2 Ts 3, 1.

117. Un pensamiento semejante había expresado en *Apol.* 47, 14: «numquam enim corpus umbra aut ueritatem imago praecedit.» Las dos partes de esta frase se solapan perfectamente hasta el punto de componer un pensamiento de exacta filosofía platónica. Si del plano de la realidad se pasa al plano de las ideas o doctrinas, entonces la *uerus* (*uerum*) se contrapone a la *mendacitas* (*falsum*, *adulterum*), y mientras que a la *uerus* corresponde la *principalitas* o *principatus* (el primer puesto), a la *mendacitas* corresponde la *posteritas* (el puesto posterior) (cf. *Praes.* 31, 1; 35, 3; *Prax.* 2, 2). ¿Por qué razón?: «In quantum enim falsum corruptio est ueri, in tantum praecedat necesse est ueritas falsum» (*Marc.* IV, 4, 1). Según eso, pues, en el campo de la fe cristiana basta con probar la *anterioridad* de una doctrina para demostrar que es *verdadera*, o su *posterioridad* para demostrar que es *falsa*. La *temporis ratio* (*Marc.* IV, 4, 1), el *temporum ordo* (*Marc.* IV, 5, 7), el *testimonium temporum* (*Marc.* V, 19, 1) decide si una doctrina es verdadera o es herética. Así es como responde Tertuliano al interrogante: «Ante haereses quam uera doctrina?» (*Praes.* 29, 4). En esto consiste la *praescriptio posteritatis seu nouitatis* que aparece repetidamente en las obras de Tertuliano: *Apol.* 47, 10; *Praes.* 29, 5; 31; 34, 8; 38, 5-6; *Herm.* 1, 1; *Marc.* I, 1, 6-7; 21, 4 y 22, 1; III, 1, 2; IV, 4, 1. 7; 5,1. 7; V, 19, 1; *Carn.* 2, 5-6; *Prax.* 2, 2; *Virg.* 2,1; *Pud.* 15, 9. Hay que recordar aquí que las *Pseudo-Clementinas* (2, 15: ed. Siouville, 110) se hacen eco de una tradición contraria a este principio de Tertuliano, según la cual la herejía, como todo lo opuesto al bien, aparecería antes; es el bien el que siempre viene después. Sobre este tema de la *praescriptio nouitatis*, cf. E. ALCOVER, «*De praescriptione haereticorum*» *de Tertuliano. Estudio*, Estudios Eclesiásticos 75 (2000) 473-540 [510-513].

6. Ceterum satis ineptum ut prior doctrina haeresis habeatur, uel quoniam ipsa est quae futuras haereses cauendas pronuntiabat. 7. Ad eius doctrinae Ecclesiam scriptum est, immo ipsa doctrina ad Ecclesiam suam scribit: *Et si* 36 CSEL
5 *angelus de caelo aliter euangelizauerit citra quam nos, anathema sit.*

XXX. 1. Vbi tunc Marcion, Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? ubi Valentinus Platonicae sectator? 2. Nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere prin-
10 cipatu, et in catholicam primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque uitiabant, semel et iterum eiecti (Marcion quidem 127 SC
cum ducentis sestertiis quae ecclesiae intulerat), nouissime
15 in perpetuum discidium relegati, uenena doctrinarum sua-

2-3. Cf. Mt 24, 11. 24; 2 P 2, 2. 4-6. Ga 1, 8.

---

1. prior doctrina *Vrs Thö. Krm*, prior in doctrina *P X R B Prsch*, proprior in doctrina *A Rau*, pro priori doctrina *Oehl*. 2-3. et cauendas *P X R B*. 3. pronuntiabat] praenuntiabat *codd.*, praenuntiauit *Gel Pam Prsch*. 4. ecclesiam] ecclesiae *A* suam *om. A Rig Oehl Rau*. 8. ubi ualentinus *A Rig*, ubi tunc ualentinus *rell.* 10. catholicae *A Rig Krm*, catholicam *rell.* primo *A Gel Pam Rig*, pene *rell.* 12. semper *A*, eorum semper *P X R B*, semper eorum *Gel Pam Rig*. 12-13. qua fratres quoque uitiabant *P X R B Gel Pam*, quam fratres quoque uitabant *A Rig*, quam fratres quoque uiciabant *L F*. 15. relegati *A Gel Pam Rig*, relegatus *P X R B*.

6. Por lo demás, es bastante absurdo que la doctrina anterior sea considerada herejía, sobre todo porque es esta misma la que amonestaba que había que guardarse de las futuras herejías[118]. 7. Se ha escrito a la iglesia de tal doctrina; o mejor, la doctrina misma escribe a su iglesia: *Aunque un ángel del cielo evangelizase de otro modo que nosotros, sea anatema*[119].

Todos los heresiarcas son recientes

XXX. 1. ¿Dónde estaba entonces Marción, el armador del Ponto[120], aficionado a la secta estoica? ¿Dónde estaba Valentín[121], secuaz de la secta platónica? 2. Pues consta que ellos no existieron hace tanto tiempo, casi en el principado de Antonino, y que primero creyeron en la doctrina católica, en la iglesia romana bajo el episcopado del bendito Eleuterio[122], hasta que, a causa de su siempre inquieta curiosidad, con la que corrompían a sus hermanos [de fe], expulsados una y otra vez (Marción, ciertamente, con los doscientos sestercios que había llevado a la iglesia)[123], relegados, por último, a una perpetua separación[124], diseminaron los venenos de sus doctri-

118. Cf. Mt 24, 11. 24; 2 P 2, 2. Complétese con lo escrito en otro lugar: «posteriores quaeque doctrinae haereses praeiudicabuntur, quia sunt quae futurae ueritatis antiquiore regula praeiudicabantur» (*Herm.* 1, 1).

119. Ga 1, 8.

120. Sobre Marción, véase en la introducción, pp. 62-66.

121. Sobre Valentín, véase en la introducción, pp. 66-68.

122. El nombre de Eleuterio es, evidentemente, un error. El imperio de Antonino Pío, durante el cual transcurre la aventura de los dos heresiarcas, se extiende desde el año 138 al 161, mientras que el pontificado del papa Eleuterio se sitúa en los años 174-189.

123. Esta noticia sobre la devolución del dinero entregado a la comunidad de Roma cuando Marción entró en ella aparece en *Marc.* IV, 4 3. Se ha discutido sobre la verdad del dato. De cualquier modo, está claro que Marción había dejado el recuerdo de un hombre acaudalado.

124. El desenlace de Marción y Valentín pasó por dos tiempos En un primer tiempo, fueron expulsados por dos veces de la comunidad («semel et iterum electi»), pero de forma provisional, que tal es el sentido del verbo «*eicere*» en el periodo católico de Tertuliano. Esa expulsión no implicó una excomunión con la consiguiente imposición de la penitencia eclesiástica; vino a ser sólo una *admonición punitiva* a fin de parar la acción perturbadora de los dos intelectuales en la comunidad. En un segundo tiempo, visto el nulo resultado de la admonición, fueron *expulsados de forma definitiva* («novissime in perpetuum discidium relegati»). Esta expulsión definitiva implicó ya la excomunión, como sugiere el verbo «*relegare*» (que, en *Apol.* 39, 4, apa-

rum disseminauerunt. 3. Postmodum Marcion, paenitentiam confessus, cum condicioni datae sibi occurrit (ita pacem recepturus si ceteros quoque, quos perditioni erudisset, ecclesiae restitueret), morte praeuentus est.

4. Oportebat enim haereses esse. Nec tamen ideo bonum haereses quia esse eas oportebat. Quasi non et

5. Cf. 1 Co 11, 19.

1. disseminauerunt *A Gel Pam Rig*, dissemenauit *P X R B* postmodum - - - praeuentus est *secl. ut spuria Prsch Rau.* 2. condicioni A^{*} *N* R^{1} *B G Gel Pam Rig*, condicione *P X* R^{1}.

nas[125]. 3. Después, Marción, habiendo confesado su arrepentimiento[126], cuando accedió a la condición que se le había fijado (o sea, que recibiría la paz si también restituía a la iglesia a los demás que él había instruido para la perdición), fue sorprendido por la muerte.

4. Era necesario, en efecto, que hubiese herejías[127]. Aunque no, porque era necesario que existiesen, son un bien las herejías. Como si también el mal no haya sido necesario que exis-

rece con su natural complemento: «a communicatione orationis et conuentus et omnis sancti commercii»), y la *imposición de la penitencia eclesiástica*, que, en el caso de Marción, fue aceptada por él, como se apunta expresamente: «paenitentiam confessus». La iglesia de Roma estuvo, pues, dispuesta a readmitir bajo ciertas condiciones a Marción («pacem recepturus»). Se sabe que, en el caso de herejes bautizados en comunidades separadas, a la hora de admitirlos en la Iglesia, no había imposición de la penitencia, sino repetición del bautismo (cf. *Bapt.* 15, 2; *Pud.* 19, 5-6). Cf. C. CHARTIER, *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien*, Antonianum 10 (1935) 301-344; P. A. GRAMAGLIA, *Il linguaggio eresiologico in Tertulliano*, Augustinianum 25 (1985) 667-710 (680-682). No resulta convincente la opinión de K. ADAM (*Das sogenannte Bussedikt des Papstes Kallistus*, München 1917, 31 n. 1), que quita valor histórico al relato de Tertuliano sobre la conversión de Marción y Valentín, por cuanto habría confundido el caso de los dos heresiarcas con el de Cerdón (que hizo una penitencia intermitente), a lo que le habría dado pie el haber leído en IRENEO (*Adu. haer.* III, 4, 3: SC 211, 50) la noticia de Cerdón en medio de la de los otros dos.

125. Más adelante escribe también «de doctrinis uenenorum» (*Praes.* 34, 5) refiriéndose a las doctrinas de Marción, Valentín y Apeles. La imagen del veneno se le ocurre fácilmente a nuestro autor cuando habla de los herejes: *uipera uenenatissima* es la secta de los gnósticos cainitas que rechazan el bautismo (*Bapt.* 1, 2), y escorpiones (*tot uenena quot et genera*) son los gnósticos valentinianos que rechazan el martirio (*Scorp.* 1, 1). Sobre esta metáfora, ver H. HOPPE, *Sintassi e stile in Tertulliano*, 344. La imagen del veneno aplicada a la herejía se hizo tradicional: CIPRIANO, *De unit. Ecclesiae* 16; HILARIO, *Fragmenta historica* 8, 1; FEBADIO DE AGEN, *Contra arrianos* 1, 15.

126. Aquí aparece señalado el comienzo del proceso de la penitencia canónica tal como se practicaba entonces. Los fieles culpables de pecados graves, como Marción, eran excluidos de la comunidad cristiana y necesitaban pasar por una segunda penitencia (*operosior probatio*) para poder ser readmitidos. A esta segunda penitencia se la llamaba *exomológesis* (cf. *Paen.* 9, 2). Su primer acto era la confesión (= exomologesis) pública del pecador, tenida en el *uestibulum* de la *domus ecclesiae*. En ese momento al penitente se le imponían ciertas obligaciones de vida ascética (ayunos, mortificaciones, plegarias, etc.), a cumplir por algún tiempo para poder recibir, al final, la paz de la Iglesia, signo y prueba del perdón de Dios. Entre esas obligaciones, a Marción se le impuso también la de restituir a la iglesia a todos los fieles que había arrastrado consigo a la perdición. Pero el heresiarca no remató el proceso penitencial porque murió antes. Cf. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1982; C. CHARTIER, *La discipline pénitentielle d'après les écrits de Tertullien*, Antonianum 14 (1939) 20-47; K. RAHNER, *Zur Theologie der Busse bei Tertullian*, en *Abhandlungen uber Theologie und Kirche. Festschrift K. Adam*, Düsseldorf 1952, 139-167.

127. Cf. 1 Co 11, 19.

malum oportuerit esse. Nam et Dominum tradi oportebat, sed uae traditori! ne quis etiam hinc haereses defendat.

5. Si et Apellis stemma retractandum est, tam non uetus et ipse quam Marcion institutor et praeformator eius, sed lapsus in feminam, desector continentiae Marcionensis, ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. 6. Inde post annos regressus non melior nisi tantum qua iam non Marcionites, in alteram feminam impegit, illam uirginem Philumenen, quam supra edidimus, postea uero inmane prostibulum et ipsam, cuiusque energemate circumuentus, quas ab ea didicit Φανερώσεις scripsit. 7. Adhuc in saeculo supersunt qui meminerint eorum, etiam proprii discentes et successores ipsorum ne posteriores negare possint.

8. Quamquam et de operibus suis, ut dixit Dominus, reuincuntur. 9. Si enim Marcion Nouum Testamentum a Vetere separauit, posterior est eo quod separauit,

1-2. Cf. Mt 26, 24; Mc 14, 21; Lc 22, 22. 16-17. Cf. Mt 7, 16; 11, 19. 17-1. Cf. *Marc.* I, 19, 4; IV, 4, 5; HILARIUS, *Liber c. Constantium Imper.*, 23 (PL 10, 599).

---

2. quis *A Bmg Gel Pam Rig*, quid *P X R B* haereses *Rig*, haeresis *A P X R B*, haeresin *Bmg Gel Pam*. 4. Apellis] Appelles *A* stemma] stigma *A Krm*, apellicem mare *L F*. 6. in feminam *A Gel Pam Rig*, in femina *rell.* desector *A*, desertor *rell.* 8. qua] quia *N*, quam *P*. 11. prostibulum] prostribulum *A* ipsam *N X F R B Gel Pam Rig*, ipsa *P L*, ipsis *A*, ipsius *Prsch Rau* cuiusque *A*, cuius *Gel Pam Rig*, huiusque *Krm*, *om. P X R B Prsch Rau* energemate *B R*^{1} *Gel Pam Rig*, in energemate *P X R*^{1}, inergemata *A*. 12. quas *Vrs Rig*, quae *rell.* phaneroseis (Φανερώσεις) *R*^{1}*mg R*^{1} *B edd.*, phanerosis *A*, fanerosis *X*, facinorosus *P R*^{1}, facinorosius *N*, φανερώσει *Krm*. 14. ne] ne se *Rig*, nec *Krm*. 18. posterior est eo quod separauit *A B Gel Pam Rig*, *om. P X R*.

ta. Pues también era necesario que el Señor fuese entregado, pero ¡ay del traidor[128]!, para que nadie, a partir también de esto, defienda las herejías.

5. Si también la genealogía de Apeles debe ser examinada, tan poco viejo es él como Marción, su maestro y formador[129]; pero, habiendo caído en pecado con una mujer, castrador de la continencia marcionita[130], se alejó de los ojos de su santísimo maestro a Alejandría[131]. 6. Habiendo regresado de allí después de algunos años, no [hecho] mejor sino sólo en cuanto que no era ya marcionita, se lió con otra mujer (aquella virgen Filomena que antes hemos mencionado, pero convertida también ella después en una horrenda prostituta) y, poseído por su *enérgema*[132], escribió las *Revelaciones* que llegó a conocer de ella[133]. 7. Viven todavía quienes se acuerdan de ellos, incluso sus propios discípulos y sucesores, para que no puedan negar que son posteriores.

8. Aunque también por sus obras, como dijo el Señor, son refutados[134]. 9. En efecto, si Marción separó el Nuevo Testamento del Antiguo[135], él es posterior a lo que separó, porque

128. Cf. Mt 26, 24; Mc 14, 21; Lc 22, 22.

129. Sobre Apeles, véase introducción pp. 68-70.

130. Es una referencia a la oposición de Marción al matrimonio: *Marc.* I, 1, 5; 29, 1; IV, 11, 8.

131. No parece que haya sido real esta aventura pasional de Apeles que aduce Tertuliano para explicar su fuga de Roma a Alejandría. Seguramente, fue un rumor más de los tantos que entonces circulaban sobre la vida de los heresiarcas. Suelen tener poco valor histórico todos los retratos que de ellos se hacen: cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 38-47.

132. Si «*energúmenos*» significa poseído por el demonio, «*enérgema*» designa el efecto de la posesión diabólica, como piensa A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954, 308. Tertuliano, nombrando el efecto por la causa, quiere designar el espíritu mismo que animaba a la profetisa Filomena.

133. *Phaneróseis* o Revelaciones. En *An.* 36, 3 , con la alusión irónica a «Apelles, non pictor, sed haereticus», vuelve el recuerdo de Filomena, pero en referencia al problema de la relación entre alma y sexualidad. La descripción que Tertuliano hace de Filomena aparece confirmada por las fuentes: cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.* V, 13, 2 (SC 41, 43).

134. Cf. Mt 7, 16; 11, 19.

135. Se desarrolla este tema en *Marc.* I, 19, 4-5. Esta denominación de la Biblia, *testamentum uetus / nouum*, no es la única que conoce Tertuliano; emplea también otras: *scriptura* (diuina, sancta), *scripturae*, *litterae* (diuinae, sancte, euangelicae, apostolicae, etc.) o su derivado *litteratura* (diuina, iudaica), *libri*, *digesta*, *commentarii*, *voces* (sanctae, Dei), *pronuntiationes* (dominicae), *denuntiationes* (apostolicae), *instrumentum* (diuinum), *instrumenta*, *paratura*. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 454-477, 716-717. Esto muestra que la terminología era aún oscilante en la iglesia de Car-

quia separare non posset nisi quod unitum fuit. 10. Vnitum ergo antequam separaretur postea factum separatum posteriorem ostendit separatorem. 11. Item Valentinus aliter exponens et sine dubio emendans, hoc nomine quicquid emendat, ut mendosum retro, anterius fuisse demonstrat. 178 IC 11 CSEL

12. Hos ut insigniores et frequentiores adulteros ueritatis nominamus. 13. Ceterum et Nigidius nescio qui et Hermogenes et multi alii adhuc ambulant peruertentes uias Domini. Ostendant mihi ex qua auctoritate prodierint. 21 CCL

14. Si alium Deum praedicant, quomodo eius Dei rebus et litteris nominibus utuntur aduersus quem praedicant? Si eundem, quomodo aliter? 15. Probent se nouos

1. unitum (*prius*)] unicum *P X R*[1]. 1-2. unitum (*posterius*)] unicum *N*, uni tantum *P*. 4. nomine] omnino *Vrs Rig*. 5. anterius *Vrs Rig*, alterius *rell.* (*quid in A fuerit dignosci nequit*) demonstrat *A X Pam Rig*, demonstret *P R B Gel*. 7. qui] quis *B Gel Pam*, quid *A*. 9. domini *A*, dei *rell.* cupio *add. codd., om. A Rig* prodierint *A*, prodierunt *rell.* (*seclusit Krm*). 11. nominibus *A Löfs. Krm*, et nominibus *rell.* 12. eundem *A*[2] *Bmg Gel Pam Rig*, eiusdem *P X R B*.

no podía separar sino lo que estaba unido[136]. 10. Por tanto, lo que estaba unido antes de ser separado, hecho después algo separado, muestra que el separador es posterior. 11. Igualmente, Valentín, exponiendo de otro modo [las Escrituras] y, sin duda alguna, enmendándolas, por este mismo hecho demuestra que todo lo que enmienda, en cuanto precedentemente defectuoso, ha existido antes.

12. Nombramos a éstos como los más célebres y seguidos falsificadores de la verdad. 13. Por lo demás, también un tal Nigidio y Hermógenes[137] y muchos otros andan todavía pervirtiendo los caminos del Señor. Muéstrenme con qué autoridad se han presentado en público[138].

14. Si predican otro Dios, ¿cómo es que se sirven de las cosas, los escritos y los nombres de aquel Dios contra el que predican? Si [predican] el mismo, ¿cómo es que [lo predican] de otro modo? 15. Prueben que ellos son los nuevos Apóstoles,

lugo. Tertuliano mismo lo confiesa en cierto pasaje al reconocer que el término «*testamentum*» se estaba imponiendo al término «*instrumentum*» (cf. *Marc.* IV, 1, 1); «*testamentum*», el término que aquí emplea, será el más frecuente en la última fase de su actividad literaria.

136. Cf. *Marc.* IV, 4, 2 y 5.

137. *Nigidio* es completamente desconocido; no así *Hermógenes*, que reaparece frecuentemente en la obra de Tertuliano. Ver la sucinta noticia que, sobre él, ofrece Waszink en su introducción al *De anima* (p. 7*-8*). Originario de Oriente y contemporáneo de Tertuliano, que nos da de él un retrato sarcástico (cf. *Herm.* 1, 2-3), ejercía en Cartago el oficio de pintor. Antes parece que había vivido un cierto tiempo en Antioquía, donde mereció una fuerte réplica del obispo Teófilo: cf. Fr. BOLGIANI, *Sullo scritto perduto di Teofilo d'Antiochia «Contro Hermogene»*, en *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di G. Lazzati*, Milano 1979, 77-118. Tertuliano le acusa, entre otras cosas, de incontinencia (cf. *Herm.* 1, 2 y *Mon.* 16, 1), debido al hecho de haberse vuelto a casar tras la muerte de la primera esposa o tras un divorcio legítimo, algo inaceptable para el rigor moral de un montanista. Sobre su personalidad y su obra, cf. I. GRESCHAT, *Apelles und Hermogenes: zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden-Boston-Köln 2000, 150 ss. En su doctrina combinaba elementos filosóficos (platónicos y estoicos), gnósticos y cristianos. Defendía la tesis de la creación del mundo por Dios a partir de una materia eterna, que Tertuliano le rebatió con su tratado *Aduersus Hermogenem*: véase la nota 18 del cap. 33. En consecuente continuidad con esta cosmología, explicaba (comentando Gn 2, 7) el origen de las almas humanas. Cf. K. GRESCHAT, o. c., 234 ss. Tertuliano le replicó también con otros escritos: el *De anima* y el *De censu animae*, hoy perdido, del que Waszink ha rastreado algunos restos; cf. su introducción al *De anima* (p. 9*-14*).

138. Encarándose con todos los herejes, comienza aquí un apostrofe, que se parece bastante al que dirigirá en otro momento a Marción: «Exhibeat itaque Marcion Dei sui dona, aliquot prophetas...» (*Marc.* V, 8, 12).

Apostolos esse, dicant Christum iterum descendisse, iterum ipsum docuisse, iterum crucifixum, iterum mortuum, iterum resuscitatum.

16. Sic enim apostolos solet facere: dare praeterea illis uirtutem eadem signa edendi quae et ipse. 17. Volo igitur et uirtutes eorum proferri, nisi quod agnosco maximam uirtutem eorum qua Apostolos in peruersum aemulantur. Illi enim de mortuis uiuos faciebant, isti de uiuis mortuos faciunt.

XXXI. 1. Sed ab excessu reuertar ad principalitatem ueritatis et posteritatem mendacitatis disputandam, ex illius quoque parabolae patrocinio quae bonum semen frumenti a Domino seminatum in primore constituit, auenarum autem sterilis faeni adulterium ab inimico diabolo postea superducit.

4-5. Cf. Mc 16, 17 s. ; OPTATUS DE MILEVI, *De schismate donatist.* III, 11 (PL 11, 1024); PACIANUS, *Epist.* 3, 1 (PL 13, 1064). 10-11. Cf. *Herm.* I, 1; *Marc.* I, 1, 6-7; IV, 4, 1 y 5, 7; V, 19, 1; IRENAEUS, *Adu. haer.* III, 4, 2-3 (SC 211, 50); CLEMENS ALEX. *Strom. VII*, VII, 106, 3-4 - 107, 1-2 (SC 428, 318 y 320). 12-15. Cf. Mt 13, 24 s.

1. descendisse] ascendisse *A*. 2. iterum mortuum *B Gel Pam, om. rell.* 3. iterum ressuscitatum *om. A*. 4. apostolos solet facere] apostolus descripsit *A*, apostolus descripsit, apostolos *Krm* praeterea illis *A*, illis praeterea *rell.* 5. ipse *A Bmg edd.*, ipsi *P X R B*. 6. et *A Gel Pam Rig, om. rell.* proferri *X Rig*, proferre *rell.* 6-7. proferri - - - eorum qua *om. A*. 8. de mortuis] mortuos *X* faciebant *A Gel Pam Rig*, suscitabant *P X R B*. 11. mendacitatis disputandam *A Rig*, mendacitati deputandam *rell.* 13. in primore constituit *A N C Rig*, in primo reconstituit *P R*^{1}, primo constituit *R*^{1} *B Gel Pam.*

digan que Cristo ha descendido otra vez, que otra vez ha enseñado, que otra vez ha sido crucificado, que otra vez ha muerto, que otra vez ha sido resucitado.

16. Ciertamente, [Dios] suele hacer apóstoles así: suele darles, entre otras cosas, el poder de realizar las mismas señales que él[139]. 17. Quiero, por tanto, que se hagan públicos también sus milagros, aunque reconozco su mayor milagro en el hecho de que rivalizan al revés con los apóstoles. En efecto, aquéllos de muertos hacían vivos, éstos de vivos hacen muertos[140].

La prioridad de la verdad sobre el error

XXXI. 1. Ahora bien, de esta digresión volveré a debatir la prioridad de la verdad y la posterioridad de la mentira[141], con el apoyo, además, de aquella parábola que pone al principio la buena semilla de trigo sembrada por el Señor[142], pero añade después el adulterio del heno estéril de las avenas[143] sembrado por el enemigo, el diablo[144].

139. Cf. Mc 16, 17 s.

140. Tertuliano desconoce la existencia de un gnosticismo pre-cristiano; él no ve el gnosticismo más que como una desviación de la fe cristiana. Por eso monta, tan seguro, este argumento de la *posterioridad / novedad* del gnosticismo. Cf. E. YAMAUCHI, *Pre-christian Gnosticism*, London 1973; H. A. GREEN, *Gnosis and Gnosticism: a study in methodology*, Numen 24 (1977) 95-134.

141. Este principio ha sido enunciado en *Praes.* 29, 5, y a él se vuelve ahora tras la digresión de todo el cap. 30, dedicado a probar la *posterioridad* o edad reciente de los herejes. La *praescriptio posteritatis / nouitatis* va a ser reforzada ahora mediante la parábola evangélica de la cizaña.

142. Cf. Mt 13, 24 s.

143. Parece que los latinos no conocían la avena actual, esa planta gramínea que se cultiva para alimento; ellos significaban por «*auena*» un tipo de mala hierba salvaje como el que aparece en la parábola evangélica (Mt 13, 24 s.). El término «*auenae*», empleado en la Vetus Latina, lo empleará también Prudencio (*Hamartigenia*, 218); la Vulgata ha preferido el término «*zizania*» (neutro plural), que había entrado ya en el léxico cristiano.

144. *Diabolus* es un calco del griego διάβολος (= calumniador), utilizado en la versión de los LXX para traducir el hebreo *śātān* (= el adversario). Cf. L. W. FOERSTER - G. VON DER RAD, art. διάβολος, TWNT, II, 70-71; TLL s. u. «diabolus», 940, 45 s. Esta parábola (cf. Mt 13, 24 s.) volverá a ser empleada en otros contextos polémicos: *An.* 16, 7; *Prax.* 1, 6. Como otros autores cristianos, AGUSTÍN (*Quaest. in Matth.* XI-XII: PL 35, 1367-1371) la relacionará también con la herejía.

2. Proprie enim doctrinarum distinctionem figurat, quia et alibi uerbum Dei seminis similitudo est. 3. Ita ex ipso ordine manifestatur id esse dominicum et uerum quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum quod sit posterius inmissum.

4. Ea sententia manebit aduersus posteriores quasque haereses, quibus nulla constantia competit ad defendendam sibi ueritatem.

XXXII. 1. Ceterum si quae audent interserere se actati apostolicae, ut ideo uideantur ab Apostolis traditae quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum, euoluant ordinem episcoporum

2. Cf. Lc 8, 11.

1. proprie *Bmg Gel Pam Rig*, pro (...)e A^2, pro parte *P X R B*. 7. (*post* constantia *add.* et conscientia *P X R B*, de conscientia *edd.*, ex conscientia *Krm, sed nihil in A*) competit *Bmg Gel Pam Rig*, ... petit *A*, concepit *X* R^1*mg*, concedit *P R B*. 10. uideantur] uideant *A*. 12. suarum *om. A*.

2. Sin duda alguna, la parábola simboliza[145] propiamente la distinción de las doctrinas, comoquiera que también en otro lugar la palabra de Dios es comparada a una semilla[146]. 3. Así, por el orden mismo [temporal] se pone de manifiesto que lo que primero ha sido trasmitido proviene del Señor y es verdadero, mientras que lo que ha sido introducido más tarde es extraño [a él] y falso.

4. Esta sentencia permanecerá firme frente a cualesquiera herejías posteriores, a las que no les corresponde ninguna seguridad en orden a reivindicar la verdad para sí[147].

Refutación de las herejías

Ni por el origen de las iglesias ni por su doctrina son apostólicas las herejías

XXXII. 1. Por lo demás, si algunas [herejías] se atreven a insertarse en la edad apostólica para parecer trasmitidas por los Apóstoles por cuanto existieron en tiempo de los Apóstoles, nosotros podemos decir: publiquen, entonces, los orígenes de sus iglesias, desplieguen la lista de sus obispos[148], de modo que,

145. Tertuliano es el primero en que aparece «*figurare*» en el sentido de simbolizar, alegorizar: cf. TLL s. u., 743, 48 ss.

146. Cf. Lc 8, 11.

147. He prescindido, en este párrafo, de «*conscientia*», que no aparece en el *Agobardinus*; los cod. *Paterniacensis* y *Luxemburgensis*, seguidos por los editores Beatus Rhenanus y Mesnartius, añaden «*et conscientia*»; las ediciones antiguas cambian «*et*» en «*de*», y Kroymann en «*ex*». De esta manera, el párrafo queda más fácilmente inteligible.

148. Esta apremiante invitación hecha a los herejes para que publiquen tales datos lleva a suponer que las iglesias poseían un archivo donde se guardaban el *census* o inventario de personas y bienes y los *fasti* o anales con la crónica de cuanto iba sucediendo. Cf. H. Leclercq, *L'Afrique Chrétienne* I, Paris ²1904, 247; ID., art. *Listes Episcopales*, DACL IX, col. 1207-1227; J. Lebreton, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième*, Recherches de Science Religieuse 24 (1934) 129-164 (147 s.); H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963, cap. 7 (Tradition und Sukzession im zweiten Jahrhundert). Por otro lado, esta petición de listas episcopales a los herejes por parte de Tertuliano está reflejando una actitud general en el campo ortodoxo: a finales del siglo II, las iglesias más importantes afirman, con argumentos verificables o con relatos más o menos legendarios, haber sido fundadas por algún Apóstol. Con tal hecho, parecían ofrecer una garantía segura de que

suorum, ita per successionem ab initio decurrentem ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis uel apostolicis uiris, qui tamen cum Apostolis perseuerauerit, habuerit auctorem et antecessorem.

2. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum est. 3. Perinde utique et ceterae exhibent quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. 4. Confingant tale aliquid haeretici. Quid enim illis post blasphemiam inlicitum est?

5. Sed etsi confinxerint, nihil promouebunt. Ipsa enim doctrina eorum cum apostolica comparata ex diuersitate et contrarietate sua pronuntiabit neque Apostoli alicuius auctoris esse neque apostolici, quia, sicut Apostoli non diuersa inter se docuissent, ita et apostolici non contraria

6-8. Cf. IRENAEUS, *Adu. haer.* III, 3, 2. 4 (SC 211, 32. 38).

---

1. successionem *A*, successiones *P L F R B Gel Pam Rig*, persecutiones *X* decurrentem *A R*^{1} *B Gel Pam Rig*, decurrente *P X F L R*^{1}, decurrentes *L*. 3. perseuerauerit *A R B Gel Rig*, perseuerauerint *P X F Pam*, perseuerauerunt *L*, perseuerauit *Oehl*. 6. ecclesia polycarpum] ecclesia habens polycarpum *B Gel Pam*. 8. ..... est perinde *A*^{2}, itidem, perinde *Rig Oehl*, Itidem perinde *Rau*, id et proinde *P X R B*, edit. Proinde *Gel Pam Krm*. 10. habeant] habebant *N*, habent *L*. 14. pronuntiabit] pronuntiauit *X* apostoli - - - sicut *om. A* apostolici] apostolica *A*.

a través de la sucesión que discurre desde el principio, aquel primer obispo haya tenido como garante y antecesor a alguno de los Apóstoles o a alguno de los varones apostólicos, pero que haya perseverado con los Apóstoles[149].

2. En efecto, de esta manera dan a conocer sus orígenes las iglesias apostólicas: como la iglesia de los esmirniotas cuenta que Policarpo fue puesto por Juan[150], como la de los romanos [cuenta] que Clemente fue ordenado por Pedro[151]. 3. De igual modo, ciertamente, también las otras iglesias muestran qué vástagos de semilla apostólica poseen destinados al episcopado por los Apóstoles. 4. Inventen algo semejante los herejes. Pues, luego de tanta blasfemia, ¿qué es ilícito para ellos?

5. Pero, aunque lo inventen, no conseguirán nada, pues su doctrina misma, comparada con la apostólica, a causa de su diversidad y oposición sentenciará que no tiene como autor a ningún Apóstol ni a ningún [varón] apostólico, porque, igual que los Apóstoles no habrían enseñado cosas diversas los unos respecto de

su predicación era auténtica. Hegesipo pensaba que los herejes habían surgido sólo después de haber desaparecido los Apóstoles y cuantos habían oído su predicación: cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.* III, 32, 78 (SC 31, 144-145). Por eso, hacia el 180 él se preocupó de elaborar algunas listas episcopales que garantizasen (sobre todo, para Corinto, Jerusalén y Roma) la sucesión apostólica contra los herejes. Cf. L. KOEP, *Bischofliste*, RACh 2 (1954) 407-415; H. KEMLER, *Hegesipps römische Bischofliste*, Vigiliae Christianae 25 (1971) 182-196.

149. Recuérdense las deserciones que sufrió Pablo por parte de sus seguidores: *Figelo* y *Hermógenes* (cf. 2 Tm 1, 15), *Himeneo* y *Fileto* (cf. 2 Tm 2, 17; 1 Tm 1, 20). Ya fueron expresamente señaladas en *Praes.* 3, 11.

150. Junto a la iglesia de Esmirna, consta de otras iglesias fundadas por Juan: «Habemus et Iohannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum et originem recensus in Iohannem stabit auctorem» (*Marc.* IV, 5, 2).

151. Aquí aparece Clemente (+ h. 100) como sucesor de Pedro, pero otros autores dan un orden diferente. Por ejemplo, IRENEO (*Adv. haer.* III, 3, 3: SC 211, 32 y 34): Pedro y Pablo, Lino, Anacleto, Clemente; EUSEBIO (*Hist. eccl.* III, 4, 8-9: SC 31, 101): Pedro, Lino, Clemente; EPIFANIO (*Panarion*, 22: PG 41, 373): Pedro y Pablo, Lino, Cleto, Clemente. A propósito de estas diferencias, escribe JERÓNIMO: «Clemens [...] quartus post Petrum Romae episcopus [...] tametsi plerique Latinorum secundum post apostolum putent fuisse Clementem» (*De viris illustribus*, 15: PL 23, 631). Sólo las *Pseudo Clementinas* coinciden con Tertuliano: cf. *Epistola Clementis ad Iacobum* (PG 2, 36); pero, por su fecha probable de composición (en Siria, 360-380), no es posible que nuestro escritor dependa literariamente de ellas como algunos habían pensado; sí que puede depender de una tradición nacida en los medios judeo-cristianos de los que aquellas proceden.

Apostolis edidissent, nisi <si> illi qui ab Apostolis didicerunt aliter praedicauerunt.

6. Ad hanc itaque formam prouocabuntur ab illis ecclesiis quae, licet nullum ex Apostolis uel apostolicis auctorem suum proferant, ut multo posteriores, quae denique cottidie instituuntur, tamen in eadem fide conspirantes non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae.

7. Ita omnes haereses, ad utramque formam a nostris ecclesiis prouocatae, probent se quaqua putant apostolicas. 8. Sed adeo nec sunt nec probare possunt quod non sunt, nec recipiuntur in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis, scilicet ob diuersitatem sacramenti nullo modo apostolicae.

XXXIII. 1. Adhibeo super haec ipsarum doctrinarum recognitionem quae tunc sub Apostolis fuerunt ab

1. nisi si *Krm*, nisi *codd. edd.* 1-2. didicerunt *A Rig Oehl Prsch Rau Krm*, discesserunt C, desciuerunt *rell.* 2. aliter *A Rig*, et aliter *N X R B Gel Pam*, *om. P.* 3. prouocabuntur] probabuntur *A Rig Oehl.* 4. nullum *A R*[1] *B Gel Pam Rig*, nullam *P X R*[1]. 5. proferant] proferebant *A* quae denique] nouae denique *Krm.* 10. quaqua putant] quamquam *X*, quaqua possunt *Vhet.* 11. nec sunt *om. A* probare possunt *A Rig*, possunt probare *P X R B Gel Pam.* 12. et *A Rig*, et in *rell.* 14. apostolicae] apostolici *Vhet Krm.* 16. tunc *A B Gel Pam Rig*, *om. rell.*

los otros[152], así tampoco los [varones] apostólicos habrían divulgado cosas opuestas a las de los Apóstoles, si no es que, acaso, los que aprendieron de los Apóstoles predicaron luego de otro modo.

6. Por tanto, [las herejías] serán desafiadas a [someterse a] este criterio por aquellas iglesias que, aunque no exhiban como su fundador a ninguno de los Apóstoles o de los [varones] apostólicos, en cuanto muy posteriores (aquéllas, por ejemplo, que están siendo fundadas cada día), sin embargo, al concordar en la misma fe[153], no se consideran menos apostólicas [que las otras] en razón de la consanguinidad de doctrina[154].

7. Así, todas las herejías, desafiadas por nuestras iglesias a [someterse a] ambos criterios[155], prueben por cuál de ellos se consideran apostólicas. 8. Pero ni lo son en absoluto, ni pueden probar lo que no son, ni son recibidas en la paz y en la comunión por las iglesias que, de un modo u otro, son apostólicas, [no siendo ellas] de ningún modo apostólicas, se entiende, por la diversidad del sacramento[156].

Ciertas herejías actuales repiten las del tiempo de los Apóstoles

XXXIII. 1. Además de esto, aporto una revisión de las doctrinas mismas que entonces, en tiempo de los Apóstoles, fue-

152. Por ejemplo, en materia de disciplina (conceder la penitencia para los pecados de fornicación), no es admisible –replica Tertuliano– que Juan haya concedido lo que Pablo había negado: «Bene autem quod Apostolis et fidei et disciplinae regulis conuenit. *Sic enim ego*, inquit, *sine illi, sic praedicamus*. Totius itque sacramenti interest nihil credere ab Iohanne concessum quod a Paulo sit denegatum» (*Pud.* 19, 3).

153. El *conspirare* o concordar en la misma fe le sirve a Tertuliano para considerar apostólica a cualquier iglesia, incluso a una recién fundada. Es el mismo criterio que empleará en su etapa montanista para considerar *iglesia* a cualquier número de fieles: «etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspirauerint ecclesia ab auctore et consecratore censetur» (*Pud.* 21, 17).

154. Se está aplicando aquí la tesis expuesta más arriba (*Praes.* 20, 5-9); pero lo que aquí se denomina «consaguinitas doctrinae» allí se denomina «eiusdem sacramenti una traditio», fórmula semejante a «societas sacramenti», que aparece en otro lugar (*Marc.* IV, 5, 2).

155. Que son: o el haber sido fundadas por algún Apóstol o varón apostólico o el concordar con estas iglesias en la misma fe.

156. El término «*sacramentum*» tiene aquí el mismo sentido que en *Praes.* 20, 9 (ver la nota 21 de ese cap.). Justamente, esta *diuersitas sacramenti*, con sus consecuencias, es lo opuesto a la *eiusdem sacramenti una traditio*, con sus consecuencias, que allí se apunta.

isdem Apostolis et demonstratae et deieratae; 2. nam et sic facilius traducentur, dum aut iam tunc fuisse deprehenduntur aut ex illis quae iam tunc fuerunt semina sumpsisse.

3. Paulus in prima ad Corinthios notat negatores et dubitatores resurrectionis: haec opinio propria Sadducaeorum. 4. Partem eius usurpat Marcion et Apelles et Valentinus et si qui alii resurrectionem carnis infringunt.

5. Et ad Galatas scribens inuehitur in obseruatores 193
et defensores circumcisionis et legis: Hebionis haeresis sic est.

6. Timotheum instruens nuptiarum quoque interdictores suggillat: ita instituunt Marcion et Apelles eius secutor.

7. Aeque tangit eos qui dicerent factam iam resurrectionem: sic Valentiniani adseuerant. 8. Sed et cum ge- 194

5-6. Cf. 1 Co 15, 12. 6-7. Cf. Mt 22, 23 ss.; Hch 23, 8. 7-8. Cf. *Marc.* V, 10, 3; *Res.* 2, 2. 9-10. Cf. Ga 5, 2 ss.; HIERONYMUS, *In Esaiam* I, 1, 12 (PL 24, 34); AUGUSTINUS, *Faust.* XIX, 17 (PL 42, 357-358). 12-13. Cf. 1 Tm 4, 3; *Marc.* IV, 11, 8; IRENAEUS, *Adu. haer.* I, 28, 1 (SC 264,354). 15-16. Cf. 2 Tm 2, 18; *Res.* 19, 6; IRENAEUS, *Adu. haer.* II, 31, 1 (SC 294, 324). 16-1. Cf. 1 Tm 1, 4; *Carn.* 24, 2.

---

1. isdem *A P X R'*, iisdem *R¹ B Gel Pam Rig*, eisdem *N L F*. 3-4. semina sumpsisse] semini assumpssisse *A*, seminia sumpsisse *Rig Krm*. 6. propria *A N Bmg Gel Rig*, prima *P X R B Pam*. 8. carnis *A B Gel Pam Rig, om. P X R B*. 9. obseruatores] obseruationes *A*. 10-11. haeresis sic est] haeresis est *Gel Pam Rig*. 12. instruens] sic instruens *X*. 12-13. interdictores] interdictore *X F*, intradictore *L*. 13. instituunt] instuunt *A*, instituit *N*. 16. sic *N*, sic se *P X R* (*lac. duodecim litt. A*), id de se *B Gel Pam Rig*.

ron señaladas y condenadas por estos mismos Apóstoles; 2. pues así serán también más fácilmente refutadas [las herejías] si se comprueba o que ya existían entonces o que han tomado su origen de las que entonces existían[157].

3. Pablo, en la primera a los Corintios, censura a quienes negaban y a quienes ponían en duda la resurrección[158]: esta opinión era típica de los saduceos[159]. 4. De una parte de ella se apropian Marción, Apeles y Valentín y todos cuantos anulan la resurrección de la carne[160].

5. Y escribiendo a los Gálatas, arremete contra los que practicaban y defendían la circuncisión y la Ley[161]: así es la herejía de Ebión[162].

6. Instruyendo a Timoteo, censura también a quienes prohibían el matrimonio[163]: así amaestran Marción y Apeles, su secuaz[164].

7. Igualmente ataca a quienes decían que la resurrección ya se había realizado[165]: así hablan[166] los valentinianos[167].

157. En la segunda parte del cap. anterior se ha sometido las herejías al *criterio de la apostolicidad de la doctrina*. Aquí, con otro método, se continúa ahondando en la misma prueba. En el cap. siguiente, empleando la *praescriptio nouitatis*, se rematará la prueba.

158. Cf. 1 Co 15, 12.

159. Cf. Mt 22, 23 ss.; Hch 23, 8.

160. Cf. *Res.* 2, 2-4 y, en referencia a sólo Marción, *Marc.* I, 28, 4; III, 8, 6-7; V, 10, 3.

161. Cf. Ga 5, 2 ss.

162. Ver la nota 119 del cap. 10.

163. Cf. 1 Tm 4, 3.

164. Marción condenaba el matrimonio en nombre de su dualismo metafísico; pero no condenaba también el bautismo, como hacían los cainitas, lo cual era una falta de lógica: cf. *Marc.* I, 29, 1 y 5. El matrimonio era para él «corrupción y prostitución» (φθορὰ καὶ πορνεία), según Ireneo (*Adu. haer.* I, 28, 1: SC 264, 337). Cf. A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 149 y 277*. Tertuliano, en su etapa montanista, pensará que el matrimonio no es condenable en sí, pero debe borrarse frente a la castidad en este tiempo nuevo de espera escatológica abierto por el Paráclito (cf. *Mon.* 3, 8).

165. Cf. 2 Tm 2, 18.

166. Según Waszink, comentando *An.* 17, 2 (p. 241-242), «*adseuerare*» casi equivale a «*falso affirmare*».

167. Para ellos, resucitar era conocer los secretos heréticos (*arcana haeretica*), o sea, la Verdad, como se explica en *Res.* 19, 4. La resurrección tenía para ellos un carácter exclusivamente espiritual. Cf. IRENEO *Adu. haer.* II, 31, 2 (SC 294, 328); HIPÓLITO, *Ref. omn. haer.* V, 8, 22 ss. (GCS 26, 96). Luego ya se había realizado.

nealogias indeterminatas nominat, Valentinus agnoscitur, apud quem aeon ille nescio qui, noui et non unius nominis, generat ex sua Charite Sensum et Veritatem; et hi aeque procreant ex se Sermonem et Vitam, dehinc et isti generant Hominem et Ecclesiam, de qua prima ogdoade aeonum exinde decem alii et duodecim reliqui aeones miris nominibus oriuntur in meram fabulam triginta aeonum.

9. Idem Apostolus, cum improbat elementis seruientes, aliquid Hermogenis ostendit, qui materiam non natam introducens Deo non nato eam comparat et ita, matrem elementorum deam faciens, potest ei seruire quam Deo comparat. DHSC

10. Iohannes uero in Apocalypsi idolothyta edentes et stupra commitentes iubetur castigare: sunt et nunc alii

8-9. Cf. Ga 4, 3. 13-14. Cf. Ap 2, 14 s.; IRENAEUS, *Adu. haer.* I, 26, 3 (SC 264, 348).

---

2. aeon] adeo *A*. 3. ex sua *A Oehl Krm*, e sua *R¹ B Gel Pam Rig Prsch Rau*, et sua *P X R1* charite] charitate *L F R¹* ueritatem] uarietatem *N*. 4. ex se *A*, duo *P X R¹*, duo *R¹ B Gel Pam Rig*, duo ex se *Krm*. 5. ogdoade *Bmg Gel Rig*, ogdo adae *A*, ogdoas *Rig*, haec ideo decas *P B*, haec ideo de causa *X*. 7. meram fabulam] mira fabula *A*. 9. aliquid hermogenis *A Rig*, aliquid hermogenem *X*, aliquem hermogenem *P R B Gel Pam* materiam *A P L F R B edd.*, matererean *X*. 11. deam faciens] faciens deam *X*, eam faciens *N*. 14. iubetur *A* N Gel Pam Rig*, iubet *rell.*

8. Pero también cuando nombra las genealogías interminables[168], se reconoce a Valentín, en quien el eón aquel, no sé cuál, de un nuevo y no único nombre, genera, de su Gracia, Inteligencia y Verdad; y éstos, a su vez, procrean, de sí mismos, Verbo y Vida; después, también éstos generan Hombre e Iglesia, de la cual primera ogdóada de eones nacen luego otros diez, más los doce eones restantes, de nombres sorprendentes, hasta [formar] esa pura fábula de los treinta eones[169].

9. El mismo Apóstol, cuando reprueba a cuantos son esclavos de los elementos [cósmicos][170], muestra algo de Hermógenes, el cual, introduciendo una materia innata, la iguala al Dios innato, y así, haciendo diosa a la madre de los elementos, puede ser esclavo de aquélla a la que iguala con Dios[171].

10. Por otra parte, Juan, en el Apocalipsis, recibe la orden de reprender a quienes comen idolotitos y cometen fornicacio-

168. Cf. 1 Tm 1, 4.

169. Este primer eón, el Dios supremo, del que Tertuliano habla tan irónicamente, recibe nombres variados entre los gnósticos: *Proön* (Pre-ser), *Proarchè* (Pre-principio), *Propatôr* (Pre-padre), *Bythos* (Abismo)... Desde siempre coexiste con *Ennoia* (Pensamiento, Idea de Sí), su consorte femenino, que tambien se llama *Sigé* (Silencio) y *Charis* (Gracia). Pero, un día, *Bythos* decide manifestarse afuera y fecunda con su *Thélema* (Querer) a *Ennoia*, que concibe a *Monogenés* (Unigénito), el cual es a la vez *Noûs* (Sensus), hacia dentro, y *Alétheia* (Veritas), hacia fuera. El Unigénito emana luego dos eones, *Logos* / *Zoé* (Sermo / Vita), que a su vez generan otros dos, *Anthropos* / *Ekklesia* (Homo / Ecclesia). Estas cuatro parejas (*syzigías*) de eones componen la *ogdoada* primordial. Siguen naciendo más parejas, hasta la última formada por *Theletos* / *Sophia*. Todos los eones, que son 30, constituyen el *Pléroma* o plenitud del Unigenito. En *Marc.* I, 5, 1 y *Val.* 8, 3-5, Tertuliano se burla de esta proliferación de eones. La generación de todas estas parejas de eones aparece descrita en los cap. 7 y 8 del *Aduersus Valentinianos*, pero allí, en vez de *Sensus*, se mantiene el griego *Nus* (Noûs). Sobre estas tres parejas de eones -*Sensus* / *Veritas*, *Sermo* / *Vita*, *Homo* / *Ecclesia*- cf. A. ORBE, *Estudios Valentinianos*: IV. *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966, 138 s.; 151 s. y 154 s.

170. Cf. Ga 4, 3.

171. Hermógenes, partiendo del principio de que Dios lo ha creado todo, proponía tres hipótesis: lo ha creado todo o de sí mismo o de la nada o de algo distinto de él. Tras demostrar como imposibles las dos primeras hipótesis, se quedaba con la tercera: Dios lo ha creado todo de algo, y este algo es la materia eterna. Tertuliano le rebatió con su tratado *Aduersus Hermogenem*, donde aparece por vez primera la expresión «ex nihilo» (1, 3). Sobre la esencia de la materia innata y su relación con Dios, cf. K. GRESCHAT, *Apelles und Hermogenes*, 193 ss. Para más información sobre Hermógenes, cf. la nota 137 del cap. 30.

Nicolaitae, Caina haeresis dicitur.

11. At in epistula eos maxime antichristos uocat qui Christum negarent in carne uenisse et qui non putarent Iesum esse Filium Dei: illud Marcion, hoc Hebion uindicauit.

12. Simonianae autem magiae disciplina angelis seruiens utique et ipsa inter idololatrias deputabatur, et a Petro apostolo in ipso Simone damnabatur.

XXXIV. 1. Haec sunt, ut arbitror, genera doctrinarum adulterinarum quae sub Apostolis fuisse ab ipsis Apos-

2-4. Cf 1 Jn 4, 3; 2, 22; *Marc.* III, 8, 1; *Carn.* 1, 2; 14, 5; 18, 1; 24, 2-3; *Virg.* 6, 1; IRENAEUS, *Adu. haer.* I, 26, 1 (SC 264, 344); V, 1, 3 (SC 153, 24); V, 2, 1 (SC 153, 28). 6-8. Cf. Hch 8, 18 ss.; *An.* 34, 3-5; IRENAEUS, *Adu. haer.* I, 23 (SC 264, 313).

1. Caina (*Harnack ex Hier. 69, 1*), Gaiana *A P X R*', Cainana R^1 *B Gel Pam Rtg*, ciana *Bmg*. 2. qui] quia *X*. 3. in carnem *A N*. 4. hebion *A* R^1 *B edd.*, hebeion *P R*', ebion *N*, abeon *X*. 7. idololatrias *R B edd.*, idolatrias *A P*, idolatria *X* deputabatur] disputabatur *X*.

nes: hay también ahora otros nicolaítas[172], es la herejía llamada cainita[173].

11. Más aún, en su carta llama, sobre todo, anticristos a quienes negaban que Cristo hubiese venido en la carne y a quienes no creían que Jesús fuese Hijo de Dios[174]: aquello lo ha reivindicado Marción[175], esto Ebión[176].

12. En cuanto a la doctrina de la magia simoniana que da culto a los ángeles[177], también ésta, ciertamente, era contada entre las idolatrías y condenada en Simón mismo por el apóstol Pedro[178].

Las herejías completamente nuevas quedan prejuzgadas por su sola edad

XXXIV. 1. Estos son, a mi juicio, los tipos de doctrinas falsas que existieron en tiempo de los Apóstoles, según apren-

172. Cf. Ap 2, 14 s. La secta de los nicolaítas aquí mencionada parece que era una especie de pregnosticismo que, en nombre de una «sabiduría superior», profesaba un cierto laxismo teórico y práctico, llevando hasta sus últimas consecuencias las enseñanzas de Pablo sobre la libertad cristiana. Participaban, por ejemplo, en los banquetes sagrados de los paganos (dado que el ídolo no es nada), que frecuentemente degeneraban en prácticas inmorales. De ahí la referencia del Apocalipsis a los idolotitos y la fornicación. Hacia 170-200, son mencionados por algunos autores antiguos: Ireneo, Clemente Alejandrino. Cf. J. F. KELLY, *Dictionnaire du christianisme ancien*, Turnhout 1994, 160.

173. Los *cainitas* son una secta gnóstica del siglo II, poco numerosa y sin gran influencia, eclipsada por las poderosas sectas de Marción, Basílides y Valentín. Se oponían radicalmente al Dios creador, en el que veían una potencia maléfica, enemiga del Dios superior, bueno. Esto les conducía a exaltar a los enemigos de Yahvé, desde Caín hasta Esaú y Judas. Afirmaban el carácter esencialmente perverso del cuerpo humano y, consecuentemente, rechazaban el bautismo. Esto fue lo que movió a Tertuliano a escribir su tratado *De baptismo*. Cf. la introducción de R. F. REFOULÉ a su edición del tratado (SC 46), p. 10-11.

174. Cf. 1 Jn 4, 3; 2, 22. Tertuliano no puntualiza a cuál de las dos cartas de Juan se refiere, porque la primera, aquí aludida, es la única que él conoce.

175. Cf. *Marc.* III, 8, 1: «Marcionitas, quod apostolus Iohannes antichristos pronuntauit, negantes Christum in carne uenisse»; V, 16, 4; *Carn.* 1, 2; 24, 3.

176. Cf. *Carn.* 14, 5: «Poterat haec opinio Hebioni conuenire, qui nudum hominem et tantum ex semine Dauid, id est non et Dei filium, constituit Iesum»; 18, 1; 24, 2; *Virg.* 6, 1; IRENEO, *Adu. haer.* I, 26, 2 (SC 264, 346) y V, 1, 3 (SC 153, 24-28). Completar con la nota 119 del cap. 10.

177. Se refiere a esas potencias intermedias (ángeles, arcángeles) creadas por Helena (Pensamiento brotado de la mente de Simón, el sumo Dios), que a su vez habían creado el mundo. Pero después, envidiosas y celosas, habían encerrado a Helena en un cuerpo humano obligándola a una perpetua transmigración, y tenían bajo su poder a todos los hombres. Simón habría bajado a la tierra para liberar a todos. Cf. J. DANIÉLOU, *La théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958, 84 s.

178. Cf. Hch 8, 18 ss. En *An.* 34, 2-5, Tertuliano ofrece una amplia información sobre las ideas y los hechos de Simón Mago. Ver la nota 120 del cap. 10.

tolis discimus. 2. Et tamen nullam inuenimus institutionem inter tot diuersitates peruersitatum quae de Deo creatore uniuersorum controuersiam mouerit.

3. Nemo alterum Deum ausus est suspicari (facilius de Filio quam de Patre haesitabatur) donec Marcion praeter creatorem alium Deum solius bonitatis induceret; 4. Apelles creatorem angelum nescio quem gloriosum superioris Dei faceret deum Legis et Israelis, illum igneum affirmans; Valentinus aeonas suos spargeret et unius aeonis uitium in originem deduceret Dei creatoris.

1-3. Cf. *Marc.* I, 21, 3. 4-5. Cf. *Marc.* IV, 18, 5. 7-9. Cf. ISIDORUS, *Origines* VIII, 5, 12 (PL. 82, 299).

2. inter tot *A B Gel Pam Rig*, ut *P X R*. 10. originem] origine *A*.

demos de los Apóstoles mismos; 2. y, sin embargo, entre tanta variedad de aberraciones[179], no encontramos ninguna enseñanza que haya suscitado una controversia acerca de Dios creador de todas las cosas.

3. Nadie había osado suponer otro Dios (se dudaba del Hijo más bien que del Padre) hasta que Marción introdujo, además del creador, otro Dios de sola bondad; 4. [hasta que] Apeles trasformó en creador, dios de la Ley y de Israel, a no sé qué ángel glorioso del Dios superior, afirmando que era de naturaleza ígnea[180]; [hasta que] Valentín esparció sus eones e hizo desembocar el pecado de un solo eón en el origen del Dios creador[181].

179. Aquí, y en otros pasajes (cf. *Prax.* 2, 3; 9, 1, etc.), Tertuliano emplea el término «*peruersitas*» para significar las aberraciones doctrinales; con esto se mantiene fiel a la latinidad clásica, en la que «*peruersitas*» es el término técnico que significa la desviación o torcedura de juicio (fruto de una mala educación, de influencias perniciosas, etc.).

180. En rigor, no se le puede imputar a Apeles la enseñanza de un segundo Dios. Sobre su cosmogonía, ver *Carn.* 8, 2-3. Dios, que es único, se creó un universo, el mundo superior, de una materia supraceleste, perfectamente espiritual; luego, lo pobló de innumerables ángeles, entre los que destacaba uno superior, el *angelus inclitus*. Este ángel creó nuestro mundo a imagen del mundo superior, pero sin poder alcanzar la perfección del modelo. Esta imperfección del mundo creado constituyó una «caída» para el demiurgo, que, consecuentemente, se arrepintió de lo hecho. Cf. A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 177-196; J.-P. MAHÉ, *Tertullien. La chair du Christ*, 1 (SC 216), Paris 1975, 97-104. Ver nuestra introducción, p. 69.

181. Se refiere, naturalmente, al Demiurgo. Tertuliano no emplea este término más que en relación al valentinianismo; fuera del *Aduersus Valentinianos*, solo aparece en *Scorp.* 10, 2, en una frase prestada a los valentinianos: cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 380-381. Ese pecado del que ha derivado el *Dios creador* consistió, según el mito, en esto: en un cierto momento, *Sophía* no acata su misión de ayudar al Unigénito en la formación del mundo y quiere orientarse, como él, hacia el conocimiento de Dios Padre. Al no lograrlo, sucumbe a un *pathos* que la va consumiendo lentamente y que contagia a los demás eones; por lo cual, todos ellos intentan conocer también a Dios Padre, pero tampoco lo consiguen. Este desorden general del Pléroma trae la aparición, en él, de una *sustancia amorfa*. Para remediar esta situación interviene entonces el Unigénito y expulsa fuera del Pleroma la materia amorfa (= Sophía Achamoth), que queda abandonada en el *Kenoma* (región de las tinieblas). Sale después el mismo del seno de Dios Padre y somete la materia amorfa a su acción: separa primero las diversas sustancias (pneumática, psíquica, hílica) que en ella se mezclan confusamente, y luego las *configura*. La configuración de la *sustancia psíquica* o animal da como fruto: *Yahvé*, el Demiurgo del mundo, con sus arcontes y sus ángeles. Este es el final -dice Tertuliano- hacia el que Valentín ha conducido el «pecado» de Sophía. Ver *Val.* 1 18. Sobre este mito del «pecado de Sophía», cf. A. ORBE, *Estudios Valentinianos: IV. La teología del Espíritu Santo*, 235 s.; G. C. STEAD, *The valentinian myth of Sophia*, The Journal of Theological Studies 20 (1969) 75-104. Ver el cap. 2 de nuestra introducción al tratado, pp. 57-58.

5. His solis et his primis reuelata est ueritas diuinitatis, maiorem scilicet dignitatem et pleniorem gratiam a diabolo consecutis, quod eum sic quoque uoluerit aemulari, ut de doctrinis uenenorum, quod Dominus negauit, ipse faceret discipulos super magistrum.

6. Eligant igitur sibi tempora uniuersae haereses quae quando fuerit (dum non intersit quae quando, dum de ueritate non sint), et utique quae sub Apostolis non fuerunt, fuisse non possunt. 7. Si autem fuissent, nominarentur et ipsae ut et ipsae coercendae essent; quae uero sub Apostolis fuerunt, in sua nominatione damnantur.

8. Siue ergo eaedem nunc sunt aliquanto expolitiores quae sub Apostolis rudes, habent suam exinde damnationem; siue aliae quidem fuerunt, aliae autem postea obortae quiddam ex illis opinionis usurpauerunt, habendo cum eis consortium praedicationis habeant necesse est etiam consortium damnationis; praecedente illo fine supradicto posteritatis, quo etsi nihil de damnaticiis participarent, de aetate sola praeiudicarentur, tanto magis adulterae quanto nec ab Apostolis nominatae. 9. Vnde firmius constat has esse quae adhuc tunc nuntiabantur futurae.

4-5. Cf. Mt 10, 24; *Marc.* I, 14, 2; IV, 4, 5; 17, 11. 21. Cf. 1 Tm 4, 1 ss.

---

1. est ueritas] est ueritatis *A*, et ueritas *B*. 2. dignitatem *A*, dignationem *rell.* 3. quod eum *A*, qui deum *rell.* uoluerit] uoluerint *A*. 4. dominus *A R*^{1} *B edd.*, dominum *P R*^{1}, deum *X*. 7. fuerit *A Krm*, fuerint *rell.* dum non] dum modo *A Rig* dum *A B edd., om. P X R*. 8. et *A, om. rell.* quae sub apostolis *P X R B edd.*, sub apostolis *A*. 9. possunt] possint *A* autem *A*, enim *rell.* 10. coercendae essent *A*, coercendae *rell.* 11. damnantur *A X R*^{1}*mg R*^{3} *B edd.*, dignantur *P R*^{1}. 12. eaedem] eadem *A*. 14. quidem fuerunt *A Rig*, quidem illae fuerunt *rell.* 14-15. obortae] obortae sunt et *B Gel Pam*, abortae *L F*. 15. quiddam *A Rig Rau Krm*, quasdam *rell.* opinionis *Rig Rau Krm*, opiniones *rell.* 16. habeant *A R*^{3} *B edd.*, habent *P X R*^{1}. 18. quo] quod *A* participarent *A X Gel Pam Rig*, participarentur *P R B*. 21. adhuc] ad hunc *A* tunc] nunc *L F*.

5. Estos son los únicos y los primeros a los que ha sido revelada la verdad de la divinidad, habiendo conseguido, obviamente, una mayor dignidad y una gracia más plena de parte del diablo, porque también así ha querido rivalizar con Dios[182], haciendo, con sus doctrinas venenosas, lo que el Señor negó, que los discípulos estén por encima del maestro[183].

6. Así pues, elíjanse fecha todas las herejías, cuándo haya existido cada una de ellas (desde luego, no interesa cuándo haya existido cada una, puesto que no provienen de la verdad); y, naturalmente, las que no existieron en tiempo de los apóstoles no pueden [pretender] haber existido [entonces]. 7. Pero de haber existido, también ellas serían nombradas, en cuanto que también ellas debían ser reprimidas. Las que, sin duda, existieron en tiempo de los apóstoles son nominalmente condenadas.

8. Por tanto, o son las mismas, ahora un tanto más pulidas, que fueron rudas en tiempo de los Apóstoles, [luego] tienen desde entonces su condenación; o aquéllas fueron, ciertamente, otras, pero estas otras surgidas después se han apropiado de algún contenido de aquéllas, [luego], teniendo con ellas comunidad de predicación[184], es necesario que tengan también comunidad de condenación; valiendo primero aquella definición susodicha de la posterioridad, según la cual, aunque no participasen nada de las [herejías] condenadas, quedarían prejuzgadas por su sola edad, tanto más falsas cuanto que ni siquiera fueron nombradas por los Apóstoles. 9. De donde consta más firmemente que éstas son aquellas herejías que ya entonces se anunciaban como futuras[185].

182. El diablo rivaliza con Dios. Tertuliano emplea frecuentemente el apelativo de «*aemulus*» (rival, enemigo) para designar al diablo (cf. *Bapt.* 5, 3; *Pat.* 5, 4; 16, 2; *Paen.* 5, 7. 9; *Cult.* I, 8, 3; *An.* 20, 5), que suena a fórmula semi-gnóstica, en la medida en que sugiere la imagen de una potencia rival al Creador.

183. Cf. Mt 10, 24.

184. «*Praedicatio*» es el calco de κήρυγμα, un término importante de la primera literatura cristiana. Ireneo designa por κήρυγμα sólo la doctrina trasmitida por los Apóstoles a la Iglesia, empleando otros términos para designar las enseñanzas de los valentinianos. Sin embargo, Tertuliano, aunque raramente, emplea el término «*praedicatio*» para designar también las doctrinas de los herejes, como ocurre aquí y en *Praes.* 44, 6, lo mismo que en *Herm.* 1, 2. Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 434.

185. Cf. 1 Tm 4, 1 ss.

XXXV. 1. His definitionibus prouocatae a nobis et reuictae haereses omnes –siue quae posterae, siue quae coaetaneae apostolorum, dummodo diuersae, siue generaliter siue specialiter notatae ab eis, dummodo praedamnatae–, audeant respondere et ipsae aliquas eiusmodi praescriptiones aduersus nostram disciplinam. 2. Si enim negant ueritatem eius, debent probare illam quoque haeresin esse, eadem forma reuictam qua ipsae reuincuntur, et ostendere simul ubinam quaerenda sit ueritas, quam apud illas non esse iam constat.

3. Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est: hoc erit testimonium ueritatis ubique occupantis principatum.

4. Apostolis non damnatur, immo defenditur: hoc erit indicium proprietatis; 5. quam enim non damnant qui extraneam quamque damnarunt suam ostendunt, ideoque et defendunt.

XXXVI. 1. Age iam, qui uoles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum

2. quae (*utroque loco*) *A B Gel Pam Rig*, qua *P X R* siue (*posterius*) *om. P*. 7. haeresin esse *B Gel Pam Rig*, haeresim *P R X*, haeresis *LF*, haereses inesse *A*. 8. eadem forma] eandem formam *X* reuic...] *A* qua *A P L F R B edd.*, quam *X*. 9-10. non esse iam *A P L F R B edd.*, iam esse non *X*. 11. posterior] superior *A*. 12. ubique] ubi *A*. 14. apostolis *A*, ab apostolis *P X R Rig*, quod ab apostolis *B Gel Pam* non] ubique non *A*, utique non *Rig Prsch Rau*. 15. non damnant *A R¹mg Rig*, damnant *P X R B G Gel Pam*. 15-16. qui extraneam *A X R¹ Rig*, qui si extraneam *N*, qui si lex trans eam *P*, quasi extraneam *G R¹ B Gel Pam*. 16. damnarunt *A*, damnauerunt *rell*. 19. percurre *A P L F R B edd.*, quae percurrere *X*. 21. praesident *A X Rig*, praesidentur *P R B Gel Pam* ipse *A X R¹mg B edd.*, *om. P R*.

Respuesta a las contra-"prescripciones" de los herejes

XXXV. 1. Desafiadas y refutadas por nosotros con estos argumentos[186] todas las herejías –las posteriores o las coetáneas de los apóstoles, por cuanto contrarias [a su enseñanza], las censuradas por ellos en general o en particular, por cuanto precondenadas[187]–, atrévanse también ellas a devolver algunas «prescripciones» de este tipo contra nuestra doctrina[188]. 2. Pues si niegan su verdad, deben probar que también ella es una herejía, refutada con el mismo procedimiento con que ellas son refutadas, y mostrar, al mismo tiempo, dónde debe buscarse la verdad, que ya consta que no existe en ellas.

3. Nuestra doctrina no es posterior, al contrario es anterior a todas. Y esto será la prueba de la verdad, que, en todas partes, ocupa el primer puesto.

4. No es condenada por los Apóstoles, al contrario, es defendida: esto será indicio de propiedad; 5. pues aquélla que no condenan quienes condenaron toda [doctrina] extraña, demuestran que es suya y, por tanto, también la defienden[189].

Los herejes son invitados a confrontarse con la fe de las iglesias apostólicas

XXXVI. 1. Ea pues, tú que quieres ejercitar mejor la curiosidad en el asunto de tu salvación, recorre las iglesias apostólicas, en las que todavía presiden en su sitio las cátedras mismas de los Apóstoles[190], en las que se recitan sus mismas car-

186. Aquí «*definitio*» no significa definición, sino argumentación, silogismo, como puntualiza Waszink comentando *An.* 6, 2 (p. 134); y advierte que tal significado es frecuente en las obras tertulianeas de este período, por ejemplo: *Herm.* 12, 4; *Marc.* II, 16, 3; 7, 1; IV, 12, 2; *Res.* 49, 13.

187. Resulta claro que «*dummodo*» tiene aquí un sentido causal, como «*dum*» en *Praes.* 34, 6. Cf. H. HOPPE, *Syntaxe und Stil des Tertullian*, 152-153.

188. De nuevo, aquí «*disciplina*» tiene el valor de «*doctrina*», como en *Praes.* 6, 4 y 19, 2.

189. Todo el vocabulario de este cap. (*pronuntiare, renuntiare, notare, damnare, praedamnare, defendere, forma, praescriptio*) parece evocar el ambiente de un proceso jurídico.

190. Al señalar las «cathedrae apostolorum» como algo aun visible para un posible visitante, parece que Tertuliano está significando una realidad material. EUSEBIO

recitantur sonantes uocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque.

2. Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos; si potes in Asiam tendere, habes Ephesum; si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.

3. Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Iohannis exitu corona-

3-9. Cf. *Marc.* IV, 5, 1; *Scorp.* 15, 3.

---

1. et *A B Gel Pam Rig, om. P X R* repraesentantes] praesentantes *A* uniuscuiusque *om. P X R B.* 3. proxima *A R B Gel Rig*, proxime *P X Pam* Acaia *A.* 5. Italiae adiaces *A B edd.*, italiam adicies *X*, itali adicies *L F*, italiae adiceris (-ieceris *N*) *P N*, italiae adiieeris *R.* 6. roman *A edd.*, romanam *P X R B* quoque auctoritas *P X R B*, auctoritas quoque *A*, auctoritas *N.* 6-7. est. Ista quam *A Rig*, est statuta *P R B*, est. statu *X Pam*, est. *Gel*, est. Ista tam *Krm.* 7-8. doctrinam apostoli cum] doctrina apostolicam *X.*

tas auténticas[191], haciendo resonar la voz de cada uno y volviendo a hacer presente su rostro[192].

2. Si te queda cerca Acaya, tienes Corinto; si no estás lejos de Macedonia, tienes Filipos; si puedes dirigirte a Asia, tienes Éfeso; pero si te encuentras cerca de Italia, tienes Roma, de donde también para nosotros está pronta la autoridad [de los Apóstoles][193].

3. Qué feliz es esta iglesia a la que los Apóstoles dieron, con su sangre, toda la doctrina[194], donde Pedro es igualado a la pasión del Señor, donde Pablo es coronado con la muerte de

(*Hist. eccl.* VII, 19: SC 41, 193) cuenta, por ejemplo, que en su tiempo aún se enseñaba a los peregrinos la cátedra de Santiago en Jerusalén. Aunque también cabría una significación simbólica: identidad entre la enseñanza y el gobierno de los Apóstoles en sus iglesias (Corinto, Éfeso, Roma...) y la enseñanza y el gobierno de esas mismas iglesias en la época de Tertuliano. Esto es lo que piensa M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma 1976, 164 s.

191. El término «*authenticae*» proviene de la lengua jurídica. En Ulpiano significa: original, ológrafo (cf. *Dig.*, 10, 2, 4, 3), y éste es el sentido que aquí parece tener. Cf. J. K. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, 76-77.

192. La proclamación de las Cartas apostólicas en la asamblea eclesial (una lectura desde la fe) tiene un cierto poder de reactualización. Es lo que se expresa mediante el verbo «*repraesentare*». En el párrafo último del *De spectaculis*, refiriéndose Tertuliano a todas las cosas que sucederán en el día del juicio final, escribe: «haec iam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata» (*Spect.* 30, 7). A. D'ALÈS (*Théologie de Tertullien*, 356 ss.), mediante el repertorio de veces en que se emplea el verbo «*repraesentare*», muestra que casi siempre tiene un sentido físico.

193. Sobre estas cuatro iglesias apostólicas, cf. S. SCHIMA, *Tertullian und die Hauptkirchen*, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 43 (1994) 135-154. A todas ellas se les reconoce una cierta *autoridad* o poder (frecuentemente, «*auctoritas*» es sinónimo de «*potestas*» en Tertuliano) por razón de su *census apostolicus* (origen apostólico); lo mismo que a las iglesias heréticas no se les reconoce por razón de su *census apostaticus* (cf. *Marc.* IV, 5, 3). Como el origen apostólico de la iglesia de Roma es singular, pues en él confluyen tres Apóstoles (Pedro, Pablo y Juan), a tal iglesia se le reconoce una *singular autoridad*. Naturalmente, esta autoridad de las iglesias apostólicas se proyecta en lo doctrinal, pero no sólo en eso. La autoridad de la iglesia de Roma queda próxima (pronta al servicio) a las iglesias africanas por razón geográfica, y eso hace que vivan unidas (*contesseratae*) a ella. Si Tertuliano invoca la autoridad de la iglesia de Roma para las iglesias africanas, un poco antes Ireneo la había invocado para todas las iglesias: «ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem conuenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles» (*Adu. haer.* III, 3, 2: SC 211, 32). Hay equivalencia entre la «*auctoritas*» de Tertuliano y la «*principalitas*» de Ireneo.

194. En otro lugar escribe, refiriéndose a los fieles de Roma: «quibus euangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt» (*Marc.* IV, 5, 1).

tur, ubi apostolus Iohannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.

4. Videamus quid didicerit, quid docuerit: cum Africanis quoque ecclesiis contesseratis, 5. unum Deum Dominum nouit, creatorem uniuersitatis, et Christum Iesum, ex uirgine Maria filium Dei creatoris et carnis resurrectorem, Legem et Prophetas cum euangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem; eam aqua signat, Sancto Spiritu uestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur et ita aduersus hanc institutionem neminem recipit.

6. Haec est institutio, non dico iam quae futuras haereses pronuntiabat sed de qua haereses prodierunt. Sed non sunt ex illa ex quo factae sunt aduersus illam. 7. Etiam de oliuae nucleo mitis et opimae et necessariae asper oleaster oritur; etiam de papauere ficus gratissimae et suauissimae uentosa et uana caprificus exsurgit. 8. Ita et haereses de nostro frutice, non nostro genere, ueritatis grano sed mendacio siluestres.

1-2. HIERONYMUS, *In Matt.* 20, 23 (PL 26, 149); *Adu. Iouin.* I, 26 (PL 23, 247). 11-12. Cf. 1 Tm 4, 1 ss.

3. didicerit *A B Gel Rtg*, dixerit *P X R Pam.* 4. contesseratis *Krm*, contesser)...(unum *A**, contesserarit *Gel Pam Rtg*, contestatur *P R B*, contestare *X* dominum *A*, *om. rell.* 5. uniuersitatis] in uniuersitatem *A*. 6. creatoris] creatorem *A*. 6-7. resurrectorem *A Krm*, resurrectionem *rell.* 8. miscet] scit *A* et inde *B Gel Pam Rtg* potat *A L F Gel Pam Rtg*, portat *P X R B*. 9. martyrium] martyrio Gel *Pam.* 11. iam quae *A P L F R B edd.*, quae iam *X*. 12. pronuntiabat *N*, praenuntiabat rell., praenuntiabat - - - haereses *om. L F.* 13. sunt (*prius*) *A N X*, omnes *P R B*, fuerunt *Gel Pam Rtg*. 14. optmae] opinio *L F* necessariae *B edd.*, necessarie *A Krm*. 14-15. necessariae - - - gratissimae *om. P X R*. 15. oritur *A Rtg*, exoritur *B Gel Pam* ficus *A Rtg*, fici *B Gel Pam*. 16. caprofícus *A*. 17. frutice *A Rtg*, fructificauerunt *rell. G* nostro genere *A Rtg Lofs.*, nostrae degeneres *P X R B* ueritatis *A N X G R' B edd.*, uarietatis *P R'*. 18. sed *A Rtg*, et *rell.*

Juan[195], donde el apóstol Juan, después que, echado en aceite hirviente, no sufrió ningún daño, es relegado a una isla[196].

4. Veamos qué es lo que ha aprendido, qué es lo que ha enseñado: también con las iglesias africanas que le están unidas[197], 5. conoce a un solo Dios y Señor, creador del universo, y a Cristo Jesús, hijo del Dios creador, [nacido] de la Virgen María y resucitador de la carne[198]; mezcla la Ley y los Profetas con los escritos evangélicos y apostólicos[199], de donde bebe su fe; la sella con el agua [del bautismo], la reviste del Espíritu Santo, la alimenta con la eucaristía; exhorta al martirio y, así, no recibe a nadie que esté contra esta enseñanza.

6. Esta es la enseñanza, no digo ya aquélla que anunciaba las futuras herejías[200], sino aquélla de la que han nacido. Pero no son de ella desde que se han hecho contrarias a ella[201]. 7. Hasta del hueso de la oliva, suave, grasa y necesaria, nace el áspero acebuche; hasta de la simiente del higo, tan delicioso y dulce, brota el vano y estéril cabrahigo. 8. Así también, las herejías [proceden] de nuestro tronco, pero no son de nuestra familia; [han nacido] de la semilla de la verdad, pero [se han hecho] silvestres por la mentira[202].

195. Se refiere a Juan Bautista, que, por orden de Herodes, fue degollado en la prisión (cf. Mt 14, 10). Tenemos aquí la primera noticia de la crucifixión de Pedro. Verosímilmente, Tertuliano es tributario de tradiciones que se recogen en las *Acta Petri*. El martirio de Pedro y Pablo, además de este lugar y del registrado en la nota precedente, aparece recordado en *Scorp.* 15, 3, donde se da también la fecha: la persecución de Nerón. Cf. W. RORDORF, *Was heisst: Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom «gegründet»?*, en *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für H. Stirnimann*, Freiburg 1980, 609-616.

196. Tertuliano es el único que cuenta este detalle. JERÓNIMO lo recoge, citando la fuente: *In Matt.* 20, 23 (PL 26, 149); *Adu. Iouin.* I, 26 (PL 23, 247).

197. O en comunión con ella, pues «*contesseratus*» viene del verbo «*contesserare*»: comunicar. Ver la expresión «*contesseratio hospitalitatis*» en el cap. 20, 8 y la nota correspondiente.

198. Comparar esta formulación de la fe, de estructura binaria, con la que aparece en *Praes.* 13, 2-5, de estructura ternaria. Cf. la nota 133 de ese capítulo.

199. Lo mismo que antes reconoce a Cristo Jesús como «hijo del Dios creador», ahora acepta el A. T. y lo une con el N. T., contra las tesis típicas de Marción.

200. Cf. 1 Tm 4, 1.

201. Este «*ex illa*» no tiene sentido de procedencia u origen, sino de pertenencia, como ocurre en 1 Jn 2, 19: «Ex nobis, inquit, prodierunt sed non fuerunt ex nobis» (*Praes.* 3, 13).

202. Precedentemente se ha preguntado Tertuliano, a propósito de las herejías y la verdad: «Cui ueritati patrocinantur qui eam mendacio inducunt?» (*Praes.* 14, 13).

XXXVII. 1. Si haec ita se habent, ut ueritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus quam ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis prouocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere.

2. Cf. Ga 6, 16.

2. quam] quem *A*. 5. ad ineundam *A C Pam Rig R*[1]*mg*, ad eundam *P X F R*[1], ad eandem *R*[1] *B Gel*, ad eundem *L*. 6. quos] quo *N*, quas *L F*.

CONCLUSIÓN

Los herejes no tienen ningún derecho sobre las Escrituras

XXXVII. 1. Si las cosas están de forma que la verdad se nos adjudica a nosotros, a cuantos caminamos por esa regla[203] que las iglesias han trasmitido de parte de los Apóstoles, los Apóstoles de parte de Cristo, Cristo de parte de Dios[204], entonces permanece firme la razón de nuestra resolución, que establece que no deben ser admitidos los herejes para emprender un desafío sobre las Escrituras[205], pues sin las Escrituras probamos que ellos no tienen nada que ver con ellas[206].

203. Cf. Ga 6, 16.

204. El requisito que, en *Praes.* 21, 4, se establecía para que una doctrina pudiese ser considerada como verdadera, se ha comprobado que se cumple en la doctrina de la Iglesia de Tertuliano: por tanto, hay que adjudicarle la verdad. Literariamente, hay una correspondencia perfecta entre aquel texto y éste (*Praes.* 37, 1), sólo que el primero está construido con el verbo «*accepit*» y el segundo con el verbo «*tradidit*». Se sobrentiende que, si a la doctrina de la Iglesia de Tertuliano se le adjudica la verdad, a la de los herejes, que es contraria, se le adjudica necesariamente la falsedad; y esto es lo que les quita a los herejes el derecho sobre las Escrituras, como se dice inmediatamente.

205. Esta fue la «posición» adoptada en *Praes.* 15, 3; pero allí mismo se advertía que, como la discusión sobre las Escrituras implica el *uso de ellas*, primero había que ver si los herejes tenían *derecho a ese uso* y, antes aún, si les correspondía la *posesión* de las Escrituras, que es lo único que da derecho al uso. Esto es todo lo que Tertuliano ha tratado de discernir a través de la argumentación que comenzó en el cap. 19 y concluye aquí.

206. ¿Es verdadera esta afirmación? Cierto que se ha probado con todo rigor lógico que los herejes no tienen nada que ver con las Escrituras, pero, de pronto, no queda tan claro que esto se haya logrado sin echar mano de las Escrituras. Para probar que los herejes no tienen ningún derecho sobre las Escrituras, Tertuliano se ha situado más allá de las Escrituras: concretamente, en la doctrina de la fe, a la que pertenecen las Escrituras. Ahora bien, la doctrina de la fe es vista como un conjunto de verdades que se trasmite desde Dios y desde Cristo, pasando por los Apóstoles, hasta las iglesias apostólicas; es vista, por tanto, como un *hecho histórico*. En el debate se sigue hablando, cómo no, de doctrinas (las propias y las de los herejes), pero no se discute sobre las doctrinas en sí mismas, sino sobre la *procedencia*, el origen histórico de tales doctrinas: ¿vienen, o no, de los Apóstoles? Para responder ha habido, pues, que montar una indagación histórica, y en ella ha sido inevitable echar mano de las Escrituras, pero sólo como *documento histórico* de hechos y doctrinas. Lo cual demuestra que, en ningún caso, es posible tratar de la fe cristiana prescindiendo totalmente de las Escrituras. Ahora bien, hay que reconocer que, con este procedimiento, Tertuliano ha logrado probar la falsedad de los herejes sin tener que pasar por un *debate bíblico-doctrinal* (= sine Scripturis) con ellos, que es lo que él veía tan inútil como pernicioso.

2. Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt; ita non christiani nullum ius capiunt christianarum litterarum. 3. Ad quos merito dicendum est:

'Qui estis? quando et unde uenistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, iure siluam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meos transuertis? qua potestate, Apelles, limites meos commoues? 4. [mea est possessio.] Quid hic, ceteri, ad uoluntatem uestram seminatis et pascitis? Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res.

1-3. Cf. *Praes.* 6, 2-3; IUSTINUS, *Dial.* 35, 6 (PG 6, 552); CYPRIANUS, *De unit. Eccl.* 14 (PL 4, 510 s.); Ps-CYPRIANUS, *Ad Nouat.* 8 (CSEL 3/3, 58 s.); HIERONYMUS, *Dial. contra Luciferianos*, 2 (PL 23, 156); AUGUSTINUS, *Sermo*, 5, 1 (PL 38, 53); *Enchiridion*, 5 (PL 40, 233). 12-13. Cf. *Praes.* 32, 1-3.

3-4. christiani nullum ius capiunt *om. A.* 7-8. siluam meam *om. N.* 9. transuertis] transfertis *P.* 10. mea est possessio *add. A B Gel Pam Rig.* 11. uestram] nostram *N, om. A.* 12 prior possideo *A B Gel Pam Rig, om. P X R.* 13. ab ipsis *B Gel Pam Rig*, et ipsis *P X R* (*in A euanuit*).

2. En efecto, si son herejes, no pueden ser cristianos, pues no tienen de parte de Cristo aquello que, habiéndolo adoptado por propia elección, admiten en cuanto herejes[207]. Así que, no siendo cristianos, no tienen ningún derecho sobre los escritos cristianos[208]. 3. Con razón hay que decirles:

> '¿Quiénes sois?, ¿cuándo y de dónde habéis venido?, ¿qué hacéis en lo mío, no siendo de los míos?; en fin, ¿con qué derecho, Marción, talas mi bosque[209]?, ¿con qué licencia, Valentín, desvías mis fuentes?, ¿con qué potestad, Apeles, cambias mis linderos[210]? 4. ¿Por qué, vosotros, los demás [herejes], sembráis y apacentáis aquí a vuestra voluntad? Mía es la posesión, poseo desde hace mucho tiempo, poseo el primero, tengo unos orígenes sólidos [que derivan] de los autores mismos a los que perteneció la cosa[211].

207. Cf. *Praes.* 6, 2-3.

208. En la visión de Tertuliano, el que los herejes cesen de ser cristianos implica para ellos una *muerte*: muerte soteriológica, por de pronto, pero también, como quiere D. MICHAÉLIDÈS (*Foi, Écritures et Tradition*, 118-121), una especie de «muerte civil», o sea, la pérdida de la personalidad jurídica en el ámbito de la Iglesia. De ahí que el Cartaginés no les reconozca ahora ningún derecho sobre las Escrituras propiedad de la Iglesia. Con esto concluye una argumentación que ha seguido estos pasos: 1) Las Escrituras pertenecen a la fe cristiana (cap. 19, 2). 2) La fe cristiana está constituida por la revelación de Cristo, que sólo fue confiada a los Apóstoles, encargados de predicarla (cap. 21, 1-2, más la defensa de la 1ª «prescripción»: cap. 22-26). 3) La predicación de los apóstoles, recibida por las iglesias que ellos fundaron, se guarda en ellas (cap. 20, 5; 21, 3 más la defensa de la 2ª «prescripción»: cap. 27-31). 4) Sólo es verdadera la doctrina que concuerda con la fe de las iglesias apostólicas (cap. 21, 4). 5) Nuestra doctrina concuerda con ella, luego es verdadera (cap. 21, 7; 35); la de los herejes no concuerda, luego es falsa (cap. 32-34 y 36). 6) Por tanto, las Escrituras nos pertenecen a nosotros y no pertenecen a los herejes; pero si no les pertenecen, no tienen derecho a usarlas (cap. 37, 1-2). Así queda resuelta la cuestión inicial: a quién corresponde la fe / doctrina cristiana, a la que pertenecen las Escrituras (cap. 19, 3). A partir de aquí las Escrituras son vistas como una finca (*possessio*) sobre la que se ventila un *pleito* de posesión. Ahora se tratará de ver quién tiene el *título* que lo acredita como dueño.

209. Tertuliano vuelve a menudo sobre esta idea de que los herejes *cortan* abundantemente en el bosque de las Escrituras: *Praes.* 38, 9; *Val.* 1, 3; *Prax.* 20, 3.

210. Con estas tres metáforas (*siluam meam caedis, fontes meos transuertis, limites meos commoues*) quedan plásticamente significados los errores fundamentales de cada uno de los tres heresiarcas: Marción corta el Nuevo Testamento del Antiguo y poda, incluso, entre los varios escritos del Nuevo; Valentín acomoda las fuentes de la revelación cristiana a la filosofía; Apeles la amplía con las revelaciones privadas de la profetisa Filomena.

211. La cuestión de los orígenes (*origines, census*) de las iglesias se planteó y trató explícitamente en *Praes.* 32, 1-3. Ahora, dirigiéndose a los herejes, la gran Iglesia proclama que sus orígenes son *sólidos*, o sea, que están perfectamente documentados.

5. Ego sum heres Apostolorum. Sicut cauerunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiurauerunt, ita teneo. 6. Vos certe exheredauerunt semper et abdicauerunt ut extraneos, ut inimicos'.

7. Vnde autem extranei et inimici Apostolis haeretici, nisi ex diuersitate doctrinae, quam unusquisque de suo arbitrio aduersus Apostolos aut protulit aut recepit?

5. autem extranei] autem ut extranei *A*. 7. recepit] recipit *A N*.

5. Yo soy el heredero de los Apóstoles. Como ellos dispusieron en su testamento, como dejaron en fideicomiso[212], como juraron, así poseo yo[213]. 6. A vosotros, ciertamente, os desheredaron siempre y os rechazaron como extraños, como enemigos'.

7. Ahora bien, ¿por qué los herejes son extraños y enemigos para los Apóstoles sino por la diversidad de la doctrina, que cada uno, a su arbitrio, ha inventado o ha recibido contra los Apóstoles[214]?

212. Hay que precisar que el fideicomiso aquí invocado es el *fideicomiso familiar:* el testador encomienda al fiduciario conservar y trasmitir la herencia a un pariente, que a su vez deberá hacer lo mismo, y así sucesivamente, de modo que la herencia no salga nunca del «nombre» de la familia (que en nuestro caso es la Iglesia). Cf. E. ALCOVER, *«De praescriptione haereticorum» de Tertuliano. Estudio*, Estudios Eclesiásticos 75 (2000) 473-450 (529-531).

213. Había una cuestión pendiente: quién tiene el *título* que lo acredita como dueño de las Escrituras. En este apóstrofe dirigido a los herejes (*Praes.* 37, 3-6) se da la respuesta. El texto ha recibido diversas *interpretaciones*: a) Aquí se está aplicando la *longi temporis / longae possessionis praescriptio* para justificar la actual posesión de las Escrituras por parte de la Iglesia. Son favorables a esta opinión, aun sin atreverse a afirmarla de un modo absoluto, J. PARTSCH, *Die longi temporis praescriptio im klassischen römischen Rechte*, Leipzig 1906, 108 ss.; J. STIRNIMANN, *Die praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, 11-126. b) Aquí se prueba directamente la existencia, en la Iglesia, de *un título de propiedad* de las Escrituras, que legitima su posesión actual. Luego no hace falta apelar a la *longae possessionis praescriptio*. Así piensan P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909, 329-330; D. MICHAÉLIDÈS, *Foi, Écritures et Tradition*, 93-95, 128 ss. c) Aquí se presenta como *título* de legítima posesión un *derecho de propiedad*, pero antes se hace, de modo accidental, una simple alusión rápida a la *longa possessio* («olim possideo, prior possideo»). Esto es lo que piensa R. F. REFOULÉ en su introducción al tratado (SC 46), p. 35-36. Y con él concuerda E. ALCOVER, art. cit., p. 523. Creo que esta última posición es la más convincente. Quien detenta *el título de propiedad* de algo no piensa en invocar la *longa possessio* para legitimar la posesión actual. Lo de Tertuliano no pasa de ser una mera alusión en un momento de exaltación retórica como el que se da en ese párrafo. La Iglesia deriva su posesión actual de las Escrituras de *los Apóstoles mismos*, autores-propietarios de ellas, que la constituyen en su heredera en virtud de un testamento, un fideicomiso y un juramento.

214. Ha cambiado la perspectiva. La concordancia doctrinal con las iglesias apostólicas (que ha sido el criterio para ver si una doctrina era verdadera) se convierte ahora en la *condición jurídica* necesaria para ser constituido *heredero*, en virtud de un testamento, de ese *bien de familia* que son las Escrituras. La discordancia doctrinal excluye totalmente de la herencia. Esos dos adjetivos –*extranei et inimici*– aplicados a los herejes significan cómo éstos quedan excluidos del tratado de amistad que liga a las iglesias en la fe y en la hospitalidad: cf. D. MICHAÉLIDÈS, *Foi, Ecritures et Tradition*, 136.

XXXVIII. 1. Illic igitur et Scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est ubi doctrinae diuersitas inuenitur. **2.** Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae. Alias enim non potuissent aliter docere nisi aliter haberent per quae docerent.

3. Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum eius, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum per quae doctrina tractatur.

4. Etenim quid contrarium nobis in nostris? Quid de proprio intulimus ut aliquid contrarium et in Scripturis HIX

1. igitur] enim *N*. 2. doctrinae diuersitas inuenitur *A*, doctrinae inuenitur *Rig*, diuersitas inuenitur doctrinae *rell*. 3. eos *A B Gel Pam Rig*, *om*. *P X R*, eis *Krm*. 4. coegit *A Gel Pam Rig*, institit R^1 *B*, instituit *P X* R^1. 8. sine corruptela instrumentorum *om*. *P X R*, doctrinae sine corruptela *om*. *A*, ...) torum *A* et nobis et a nobis *A Rig*. 11-12. nobis in nostris - - - contrarium *om*. *A*. 12. et in *A*, ei et in *rell*., ei in *Krm*.

IV. LOS HEREJES Y LAS ESCRITURAS (38-40)*

La manipulación de las Escrituras por los herejes

XXXVIII. 1. Por tanto, donde se da la diversidad de la doctrina, allí hay que suponer que existe falsificación de las Escrituras y de sus interpretaciones[1]. 2. A quienes han tenido el propósito de enseñar de otro modo, les ha empujado la necesidad de disponer de otro modo los instrumentos de la doctrina[2]. Pues no habrían podido enseñar de otro modo sin tener dispuestos de otro modo los instrumentos mediante los cuales enseñaban.

3. Como ellos no habrían podido conseguir la corrupción de la doctrina sin la corrupción de los instrumentos de ésta, así tampoco a nosotros nos habría correspondido la integridad de la doctrina sin la integridad de aquellos [instrumentos] mediante los cuales se expone la doctrina.

4. En efecto, ¿qué hay contrario a nosotros en los nuestros? ¿Qué hemos introducido de nuestra cosecha para corre-

* Se decía en *Praes.* 19, 3: «Ubi enim apparuerit esse ueritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit ueritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum». Por tanto, donde se da una doctrina proveniente de la mentira (*mendacium*), allí se dan los frutos contrarios: falsificación de las Escrituras, de sus interpretaciones (tema de los cap. 38-40) y de las tradiciones cristianas (tema de los cap. 41-43)

1. Añadir todo lo que se dice en el cap. 17, 1-3.

2. Se entiende por *doctrina* el conjunto de verdades reveladas por Dios, las Escrituras son el instrumento mediante el cual se da a conocer esa doctrina; por eso, se las llama *instrumenta*, denominación que ha pasado de los judíos a los cristianos. Estos *instrumenta* sirven también a los predicadores eclesiásticos para instruir a los fieles. La expresión «*instrumenta doctrinae*» es paralela a la expresión «*naturalia instrumenta*», es decir, la naturaleza como órgano de la *revelación natural* de Dios, que se consuma en la *revelación sobrenatural*, la que nos trasmiten las Escrituras: «Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicatoribus. Sed cui nulla natura est naturalia instrumenta non suppetent» (*Marc.* I, 18, 2). Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 423, 463-473; J. E. L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'Ancient Testament chez Tertullien*, 16-24.

deprehensum detractione uel adiectione uel transmutatione remediaremus? 5. Quod sumus, hoc sunt Scripturae ab initio suo. Ex illis sumus, antequam nihil aliter fuit quam sumus; quid denique fuit antequam a uobis interpolarentur?

6. Cum autem omnis interpolatio posterior credenda sit, ueniens utique ex causa aemulationis –quae neque prior neque domestica umquam est eius quod aemulatur–, tam incredibile est sapienti cuique ut nos adulterum stilum intulisse uideamur Scripturis, qui sumus et primi et ex ipsis, quam illos non intulisse, qui sunt et posteri et aduersi.

7. Alius manu Scripturas, alius sensus expositione interuertit. 8. Neque enim si Valentinus integro instrumento uti uidetur, non callidiore ingenio quam Marcion manus intulit ueritati. 9. Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit. 10. Valentinus autem pepercit quoniam non ad materiam Scripturas sed materiam ad Scripturas excogitauit. Et tamen plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque uerborum et adiciens dispositiones non comparentium rerum.

18-20. Cf. *Pud.* 8, 12 ; IRENAEUS, *Adu. haer.* III, 12, 12 (SC 211, 232).

---

2. scripturae *A Gel Rig*, inde scripturae *P R B*, inde scripturae suae *N*, in scripturis *X*, in scripturae *L F, om. Pam.* 3. nihil aliter fuit quam sumus] aliter fuit *A Rig*, quam sumus - - - fuit *om. A Rig Oehl Rau.* 4. a uobis *A Rig*, nobis (a nobis *Gel*) *rell.* 7. utique *A R'mg B Gel Pam Rig*, itaque *P X R.* 7. quae *A Gel Pam Rig*, qua *rell.* 8. domestica unquam est eius quod *Rig*, domestica est eius unquam quod *Gel Pam*, domestica unquam est ceteris quod *A*, domesticarum est eius quam quod *P X F R B*, dominicarum est eius quam quod *L*. 9. nos *A R' B Gel Pam Rig*, non *P X R.* 10-11. et primi et ex ipsis *P X R B*, a principio et primi *A Bmg Gel Pam Rig*, a principio et primi et ex ipsis *Krm.* 13. manus *A* sensus *A Rig Oehl Rau Prsch*, sensu *rell.* expositione *Vrs Rig Oehl Prsch Thö.*, expositionibus *Krm*, expositiones *A* P X R B Gel Pam Rau.* 14. instrumento *R B Gel Pam Rig*, strumento *A P X.* 15. uti uidetur *A R'mg B*, et ut uidetur *P R'*, et uidetur *X*, uttur uidetur *R²*. 15-16. Marcion manus intulit ueritati *A B Gel Pam Rig, om. P X R.* 19-20. sed materiam ad scripturas *om. A F.*

gir –por supresión o adición o mutilación– algo contrario [a nosotros] encontrado en las Escrituras. 5. Lo que somos, esto lo son las Escrituras desde su inicio. De ellas somos[3]; antes que [fuesen interpoladas por vosotros], nada fue de otro modo a como somos nosotros; en efecto, ¿qué hubo antes que fuesen interpoladas por vosotros[4]?

6. Ahora bien, comoquiera que toda interpolación ha de ser considerada posterior, puesto que proviene, evidentemente, de un motivo de rivalidad –y la rivalidad no es nunca ni anterior ni familiar de aquello con lo que se rivaliza[5]–, tan increíble es, para cualquier persona sensata, que parezcamos ser nosotros quienes han metido una pluma falsificadora en las Escrituras, nosotros que somos los primeros y los suyos, como que no parezcan haberla metido los posteriores y contrarios.

7. Uno ha pervertido las Escrituras con su mano[6]; otro, los sentidos con su interpretación. 8. Y no porque Valentín parece servirse de un texto íntegro, no ha puesto sus manos sobre la verdad con un ingenio menos astuto que Marción. 9. En efecto, Marción, decidida y abiertamente, se ha servido de la espada, no de la pluma, porque, a servicio de su sistema, ha llevado a cabo toda una carnicería de las Escrituras. 10. En cambio, Valentín las ha respetado, porque no ha ideado las Escrituras conforme a su sistema, sino su sistema conforme a las Escrituras. Y, sin embargo, ha quitado y ha añadido más [que Marción], quitando los significados propios incluso de cada una de las palabras[7] y añadiendo los de unas realidades invisibles[8].

3. Así traduzco «ex illis sumus», y no: de ellas venimos o derivamos, porque, en el párrafo siguiente, «ex ipsis» aparece contrapuesto a «aduersi» (contrarios). Todo esto aún se aclara más acudiendo a un texto análogo: «ex nobis prodierunt sed non fuerunt ex nobis» (*Praes.* 3, 13), de entre nosotros salieron, pero no eran de los nuestros.

4. Este texto («Ex illis sumus... interpolarentur?») no resulta nada seguro en la tradición manuscrita. A mi entender, tras el primer «*antequam*» hay que suponer lo que se escribe tras el segundo «*antequam*». Sólo así el texto resulta perfectamente claro e inteligible.

5. Esta denuncia de rivalidad en la obra de los herejes deja entender una alusión al diablo, el eterno rival (*aemulus*) de Dios. Ver la nota 182 del cap. 34.

6. Véase la terrible amenaza para esas manos manipuladoras que se lee en otro pasaje: «De manibus haereticis praecidendis non miror, si syllabas subtrahit, cum paginas totas plerumque subducit» (*Marc.* V, 18, 1).

7. Más de una vez Tertuliano acusará de esto a los valentinianos: «qui nec uocabula ipsa in luce proprietatum suarum conseruant» (*Carn.* 24, 1). Para los gnósticos, el lenguaje común es falaz y refleja una realidad inferior que impide al hombre co-

XXXIX. 1. Haec sunt ingenia de spiritalibus nequi- ICOL
tiae cum quibus luctatio est nobis, fratres, merito contemplanda fidei necessaria ut electi manifestentur, ut reprobi detegantur. 2. Et ideo habent uim et in excogitandis instruendisque erroribus facilitatem, non adeo mirandam quasi difficilem et inexplicabilem, cum de saecularibus quoque scripturis exemplum praesto sit eiusmodi facilitatis.

3. Vides hodie ex Virgilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum uersus et uersibus secundum materiam concinnatis. 4. Denique Hosidius Geta Medeam tragoediam ex Virgilio plenissime exsuxit. Meus quidam 10C propinquus ex eodem poëta inter cetera stili sui otia Pinacem Cebetis explicuit.

1. Cf. *Praes.* 40, 8. 2. Cf. Ef 6, 12. 3. Cf. 1 Co 11, 19.

1. haec *om. A Rig Oehl Rau* sunt *P X R B Gel Pam*, erant *A Rig*, erunt *Krm Tho* 2-3. contemplanda *A*, contemplandae *rell.* 3-4. ut reprobi detegantur *om. A.* 4. in *A Rig, om. rell.* 4-5. excogitandis instruendisque] excogitandis instruendis *F*, excogitandam instruendam *L.* 5. facilitatem *A R B*, felicitatem *P X Bmg Gel Pam Rig.* 9. uides *A Rig*, quo suis *N*, quo uis *P B*, suis *X*, quo ius *R*, uis *Gel Pam* uergilio *R B edd.* fabulam] fabula *P R* 10. materia *A R¹ B Gel Pam Rig*, materiam *P X R¹* et *Isid.* (*Orig.* I, 39, 25), *om. rell.* 11. materiam *A Rig Isid.*, materia *rell.* Hosidius *Rig*, Osidius *B Gel*, Offidius *X F*, Ouidius *P L R Pam*, Vosidius *A* Geta *A B Gel Pam Rig*, citra *P X R* Medeam *P R B Gel Pam Rig*, Mediam *N X*, Mediae *A Krm.* 12. exsuxit *A Rig*, expressit *rell.* quidem *A Rig.*

El ejemplo de la manipulación de las escrituras profanas

XXXIX. 1. Estos son los ingenios provenientes de los espíritus malignos con los que estamos en lucha[9], hermanos, ingenios que con razón deben ser considerados necesarios a la fe para que los elegidos se pongan de manifiesto[10], para que los réprobos queden desenmascarados. 2. Y por esto tienen poder y facilidad para idear y construir errores, una facilidad no tan de admirar como si fuese difícil e inexplicable, pues también de las escrituras profanas[11] hay a mano un ejemplo de semejante facilidad.

3. Hoy ves que, a partir de Virgilio, se compone una fábula completamente distinta, dispuesto el argumento según los versos y los versos según el argumento. 4. Por ejemplo, Hosidio Geta ha succionado enteramente de Virgilio su tragedia Medea[12]. Un cierto pariente mío, entre otros entretenimientos literarios, ha explicado la Tabla de Cebes[13] sirviéndose del mismo poeta.

municar con el Eón divino; el primer paso hacia la verdad consiste, justamente, en impugnar la veracidad de los nombres dados a las cosas en el lenguaje común (cf. *Euangelium Philippi*, sent. 11). Por el contrario, Tertuliano parece suponer que los nombres de las cosas corresponden a su realidad: «Vtique enim omnia quod uocantur, hoc erunt, et quod erunt, hoc uocabuntur» (*Prax.* 9, 4). Porque Dios ha hablado nuestra lengua, los nombres han sido objeto de una cierta institución divina. De ahí el deber de ser fieles a los nombres de las cosas; lo contrario es un peligro para las cosas mismas: «Omnia periclitabuntur aliter accipi quam sunt, si aliter quam sunt cognominantur, et amittere quod sunt, dum aliter accipiuntur. Fides nominum salus est proprietatum» (*Carn.* 13, 2).

8. Se refiere a toda esa organización de eones, emanados del Eón perfecto, que componen el Pléroma, según la gnosis valentiniana. Ver la nota 169 del cap. 33.

9. Cf. Ef 6, 12.

10. Cf. 1 Co 11, 19.

11. La expresión «*saeculares scripturae*» está, evidentemente, calcada sobre «*diuinae scripturae*», como advierte R. BRAUN, *Deus Christianorum*, 456, n. 2.

12. Hosidio Geta es un poeta de la época antonina, que, más que un trágico, debe ser considerado un autor de centones virgilianos; y es así como lo cita aquí Tertuliano a propósito de las fantasías exegéticas de ciertos heterodoxos. Sobre este poeta, cf. H. BARDON, *Littérature latine inconnue*: II. *L'époque impériale*, Paris 1956, 217. Los fragmentos que se conservan de esta tragedia han sido publicados por F. BUECHELER - A. RIESE, *Anthologia Latina*: I/1, Lipsiae 1894, frag. 17, p. 61-79.

13. Cebes es un filósofo pitagórico que vivió entre los siglos V y IV a. C. Discípulo de Filolao de Tarento, se movió con Simmias en el círculo de Sócrates; ambos aparecen, por eso, en el *Fedón* de Platón (61 d - 62). Diógenes Laercio (*De uitis philosophorum* II, 17, 125) le atribuye tres diálogos, de los que sólo nos ha llegado la *Tabla* (*Pinax*), aquí citado, que es ciertamente espurio, probablemente del siglo I d. C. Es una obra de inspiración cínico-estoico-pitagórica, que trata sobre la oposición entre

5. Homerocentones etiam uocari solent qui de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus.

6. Et utique fecundior diuina litteratura ad facultatem cuiusque materiae. 7. Nec periclitor dicere ipsas quoque Scripturas sic esse ex Dei uoluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam oportere haereses esse, quae sine Scripturis esse non possunt.

XL. 1. Sed quaeritur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciant. 2. A diabolo scilicet, cuius partes interuertendi ueritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum diuinorum idolorum mysteriis aemulatur.

1-3. Cf. IRENAEUS, *Adu. haer.* I, 9, 4 (SC 264, 146); HIERONYMUS, *Epist.* 53, 7 (CSEL 54, 454); ISIDORUS, *Origines* I, 39, 25 (PL 82, 121). 5-7. Cf. *Res.* 40, 1; 63, 8. 7-8. Cf. 1 Co 11, 19. XL, 11-12. Cf. *Iei.* 16, 7.

---

1. homerocentones *A Rig*, homericentonas *P R B*, homerocentonas *Gel Pam*, homerocentone *X* etiam *A R*^{1} *B Gel Pam Rig*, sententia *P X*, sententiam *R*^{1} uocari *A N X Rig Isid.* (*Orig.* I, 39, 25), uocare *P R B Gel Pam Prsch Rau.* 3. sarciunt] faciunt *L F*, farciunt *X*. 5. cuiusque *A Isid. Rig*, cuiuscumque *P X R B Gel Pam.* 7. subministrauerit *L F* haereticus *L F.* 8. possunt *A Rig*, possent *rell.* 9. sed quaeritur] sequetur *A Rig Oehl.* 10. cuius *A*, cuius sunt *rell.* 11. partes *A N R*^{1} *B edd.*, pares *P X R*^{1}. 12. idolorum mysteriis *A Rig Oehl Rau Prsch*, in idolorum mysteriis *rell.*

5. Se suelen llamar también homerocentones aquellos que, sirviéndose de los poemas de Homero, con un trabajo personal al estilo centonario[14], cosen a base de muchos [versos] reunidos de aquí y de allí en un cuerpo único[15].

6. Y, sin duda alguna, la divina literatura es más fecunda en recursos para cualquier tema. 7. Y no es aventurado decir que incluso las Escrituras mismas fueron dispuestas, por voluntad de Dios, de tal modo que suministrasen temas a los herejes, pues leo que es necesario que haya herejías[16], las cuales no pueden existir sin las Escrituras.

Los herejes, el diablo y la idolatría

XL. 1. Pero se pregunta por quién es interpretado el significado de aquellos [textos] que favorecen las herejías. 2. Naturalmente, por el diablo, cuya función es pervertir la verdad, que remeda con los misterios idolátricos incluso las realidades mismas de los sacramentos divinos[17].

los dos caminos de la vida, la virtud y el vicio, y sobre el combate del alma (*psychomachia*) para elegir entre ambos. El pequeño tratado ofrece, pues, una filosofía de salvación. El título le viene de un hecho allí narrado: el protagonista (el Viejo) explica a unos forasteros el significado de una tabla alegórica expuesta delante del templo de Cronos. Lo que se conserva del tratado ha sido editado por D. PESCE, *La Tavola di Cebete. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Brescia 1982. Sobre él, cf. R. JOLY, *Le «Tableau de Cébès» et la philosophie religieuse*, Bruxelles 1963.

14. Al estilo de los que fabricaban centones, una técnica practicada en la época imperial. El centón era una colcha confeccionada con retales de telas diferentes.

15. Como género literario, el *centón* es una composición poética elaborada con palabras y versos de otro poeta, que, así combinados, expresan algo nuevo, distinto del original. Los centonistas solían sacar sus materiales sobre todo de las obras de Homero (*homerocentones*) y Virgilio (*virgiliocentones*). Estos son los dos tipos de centones señalados por nuestro autor. Cf. R. LAMACCHIA, *Dall'arte allusiva al centone*, Atene e Roma 3 (1958) 93-106. Ya Ireneo había denunciado que los gnósticos empleaban materiales auténticos, pero los combinaban a su manera en una síntesis contraria a la fe, según la técnica de los que componían homerocentones: cf. *Adu. haer.* I, 8, 1 (SC 264, 112). Téngase en cuenta que todo este capítulo está inspirado en *Adu. haer.* I, 9, 4 (SC 264, 146).

16. Cf. 1 Co 11, 19.

17. El diablo es, para Tertuliano, el rival o enemigo (*aemulus*) de Dios (cf. *Bapt.* 5, 3; *Pat.* 5, 4; 16, 2; *Paen.* 5, 7-9; *Cult.* I, 8, 3; *An.* 20, 5); también lo es de la verdad (cf. *Prax.* 1, 1). Esta rivalidad la expresa en una serie de actuaciones: manipulaciones de la naturaleza (cf. *Test.* 3, 2; *Spect.* 2, 7. 12; *Cult.* I, 8, 2; *Marc.* I, 29, 4; *Cor.* 4, 2-3), manipulaciones de las Escrituras (cf. *Apol.* 47, 1-8; *Praes.* 40, 7), imitaciones

3. Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos: expositionem delictorum de lauacro repromittit. 4. Et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem re-
5 surrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. 165

2. expositionem *A Rig*, expiationem *rell.* 3. memini *A Rig*, meminit *P X* R^1, initiat R^1 *B Gel Pam* mithrae] mithra *A Rig Oehl* (*seclusit Krm*). 4. panes et *A* et imaginem *om. A.*

3. También él bautiza a algunos, obviamente a sus creyentes y fieles: promete la purificación[18] de los pecados en virtud del baño[19]. 4. Y, si aún me acuerdo de Mitra, allí marca en la frente a sus soldados[20]. Celebra también la oblación del pan[21] e introduce una imagen de la resurrección[22] y, bajo la espada, ciñe una corona[23].

de la verdad (cf. *Prax.* 1, 1), remedos de las cosas y de los misterios de Dios (cf. *Prax.* 40, 1; *Bapt.* 5, 3-4; *Pat.* 16, 2; *Ux.* I, 6, 3-5; 7, 5; *An.* 57, 7; *Cast.* 13, 1-2; *Iei.* 16, 7). Cf. J. FONTAINE, *Sur un titre de Satan chez Tertullien: «Diabolus interpolator»*, Studi e materiali di storia delle religioni 38 (1967) 197-216. La acción diabólica había sido ya denunciada por JUSTINO, según el cual los demonios provocan el odio y las persecuciones contra los cristianos, inspiran las herejías y promueven los remedos paganos de los misterios cristianos: cf. *Apologia 1ª*, 22, 5-6; 62, 1-2; 64, 1-5; 66, 4 (PG 6, 361, 421, 425, 429); *Diálogo con Trifón* 70 (PG 6, 640).

18. El término «*expositio*», que aquí se lee, en sentido propio significa *depositio;* por ejemplo: «indumenti expositio» (*Pal.* 5, 2). De donde se deriva el sentido traslaticio, espiritual, que aparece en este texto: liberación, purificación de los pecados. Cf. H. HOPPE, *Syntassi e stile*, 239, n. 9.

19. Al inicio del cap. 5 del *De baptismo* aduce una serie de casos de este uso del agua, comenzando por los ritos de iniciación de los misterios de Isis y Mitra, y al final concluye: «Hic quoque studium diaboli recognoscimus res Dei aemulantis cum et ipse baptismum in suis exercet» (*Bapt.* 5, 3).

20. En la religión de Mitra (muy difundida en el Imperio romano, sobre todo en medios militares, desde finales del siglo I d. C.) *miles* era el nombre que se daba a los iniciados del tercer grado; tales fieles eran marcados en la frente con una especie de tatuaje. Así que fácilmente podía encontrar aquí Tertuliano un paralelismo con el cristianismo, visto por él como *militia Christi*. Cf. A. HARNACK, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in der ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt 1963 (= Tubingen 1905).

21. Con *panis oblatio* se alude a la eucaristía, denominación que reaparece en *Ux.* II, 8, 6; *Cor.* 3, 3; *Cast.* 11, 1. También «*offerre*» tiene significado eucarístico en *Cult.* II, 11, 2; *Marc.* IV, 9,9; *Cast.* 7, 3 y 11, 2; *Virg.* 9, 1; *Mon.* 10, 4. Ver más términos eucarísticos en la nota 2 del cap. 41. Cf. P. A. GRAMAGLIA, *Il linguaggio eucaristico in Tertulliano*, en F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella liturgia*, Roma 1984, II, 915-1010. M. CLAUSS (*Mithras und Christus*, Historische Zeitschrift 243 (1986) 267-272) habla de una comida mitriaca, remedo de la eucaristía cristiana. Sin embargo, P. BESKOW (*Tertullian on Mithras*, en *Studies in Mithraism*, Roma 1994, 51-60) no cree que se pueda deducir de esta expresión, «*panis oblatio*», la existencia de una tal comida en el culto de Mitra.

22. En contra de otros (por ejemplo, F. Cumont), P. Beskow (en el artículo recién citado) piensa que de esta frase no se puede deducir la existencia de una ceremonia mitriaca de resurrección; ella testimonia, en cambio, que Tertuliano veía en el nacimiento de Mitra de una roca un remedo del tema cristiano de la resurrección.

23. No es fácil lograr una traducción aceptable de esta frase: «sub gladio redimit coronam». R. F. Refoulé (en su edición de SC 46, p. 145, n. 5) rechaza varias traducciones propuestas y, para salvar el paralelismo entre el rito del culto de Mitra y el martirio cristiano, propone algunos cambios en el texto que posibiliten una traducción aceptable: derivar «*redimit*» no de «*redimere*», sino de «*redimire*» (= ceñir, poner una corona, coronar), y pasar de acusativo (*coronam*) a ablativo (*corona*) el nom-

5. Quid, quod et summum pontificem in unicis nuptiis statuit? Habet et uirgines, habet et continentes. 6. Ceterum si Numae Pompilii superstitiones reuoluamus, si sacerdotalia officia et insignia et priuilegia, si sacrificantium ministeria et instrumenta et uasa, <si> ipsorum sacrificiorum ac piaculorum et uotorum curiositates consideremus, nonne manifeste diabolus morositatem illam Iudaicae legis imitatus est? 52 CSEL 149 C

7. Qui ergo ipsas res de quibus sacramenta Christi administrantur tam aemulanter adfectauit exprimere in negotiis idololatriae, utique et idem et eodem ingenio ges-

1-2. Cf. *Ux.* I, 7, 5. 2. *Ux.* I, 6, 3. 3. Cf. *Apol.* 21, 29; ARNOBIUS, *Adu. nationes* II, 12 (CSEL 4, 57).

1. quid quod et] quid quo it *P*, quicquam *X* in unicis *Löfs.*, in unis *Krm*, in unius *X R¹mg R²* (*ex Hirs.*) *B*, unius *A*, *om. P R¹*. 3. si *om. A*. 3-4. sacerdotia *A* et *A*, *om. rell.* 4. sacrificantium *Vrs Krm*, sacrificantia *P X R B*, sacrificalia *Gel Pam Rig*. 5. ministeria] *quae post hoc uerbum sequitur usque ad uerba* sed nunc quidem (cap. 44, 13) *in A desunt*. 5. si *add. Krm*.

5. ¿Qué decir sobre el hecho de que también fija al sumo sacerdote en nupcias únicas[24]? Tiene también sus vírgenes[25], tiene también sus varones continentes. 6. Por lo demás, si repasamos las supersticiones de Numa Pompilio[26], si consideramos las funciones y las insignias y los privilegios sacerdotales, los servicios y los instrumentos y los vasos de los que sacrifican, los pormenores de los sacrificios mismos y de las expiaciones y de los votos, ¿no es, acaso, evidente que el diablo ha imitado la minuciosidad de la ley judía[27]?

7. Por tanto, quien con tanta rivalidad[28] ha buscado reproducir en las prácticas de la idolatría las acciones mismas con

bre del objeto, o mantenerlo en acusativo, dando por supuesto que el verbo «*redimire*» admite tal construcción. Alude aquí Tertuliano a una ceremonia del culto de Mitra que describe y califica de «mimo del martirio» en *Cor.* 15, 3-4: se comenzaba por ofrecer al candidato una corona ensartada en una espada, tras lo cual se la ajustaban a la cabeza, pero él se la quitaba con la mano, dejándola caer por la espalda, mientras decía que sólo Mitra era su corona. Así se convertía en su soldado y nunca más ponía en su cabeza corona alguna. Cf. E. DEMOUGEOT, *Paganus, Mithra et Tertullien*, Studia Patristica 3 (= Texte und Untersuchungen 78) (1961) 354-365; S. ROSSI, *Minucio, Giustino e Tertulliano nei loro rapporti col culto di Mitra*, Giornale Italiano di Filologia 16 (1963) 17-29.

24. Nueva referencia al dato en *Ux.* I, 7, 5: «Sacerdotium uiduitatis et caelibatuum est apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione. Regem saeculi, pontificem maximum, rursus nubere nefas est.» También en *Cast.* 13, 1 y *Mon.* 17, 3. Como confirman estas dos últimas referencias, bajo el nombre de *summus pontifex* o *pontifex maximus* hay que entender el *flamen Dialis* o sacerdote de Júpiter. Cuando Jerónimo, siguiendo a Tertuliano, aduce este ejemplo (*Epist.* 123, 7; *Adu. Iouin.* 1, 49), se cuida de precisar el dato. Cf. M. HUMBERT, *Le remariage à Rome. Etude d'histoire juridique et sociale*, Milan 1972, 39, n. 16 y 17. El sacerdocio de Júpiter, un sacerdocio arcaico, comportaba múltiples prohibiciones, una de ellas era la del divorcio: el *flamen* sólo podía volver a casarse tras la muerte de la *flaminica*. Cf. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, 508 s.; C. JULLIAN, art. Flamen, DAGR II, 2, 1157.

25. En *Ux.* I, 6, 3 recoge el caso del colegio de las Vestales en Roma, obligadas a una estricta castidad, que tenían como primera función mantener el fuego sagrado. El colegio fue suprimido por Teodosio en 389.

26. Algo semejante en *Apol.* 21, 29: «homo fuit Pompilius Numa, qui Romanos operosissimis superstitionibus onerauit.» Según la antigua tradición, que recuerdan, por ejemplo, Tito Livio (*Ab Urbe condita* I, 19-20) y Cicerón (*De re publica* II, 14), había sido Numa Pompilio quien civilizara los ánimos feroces y belicosos de los romanos de los tiempos de Rómulo introduciendo las normas y las instituciones religiosas.

27. Con mayor razón se pone de parte de esta minuciosidad ritual de la ley judía cuando la tiene que defender frente a los marcionitas: *Marc.* IV, 35, 4. Este sentido de «morositas» es propio de Tertuliano: cf. A BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 540; H. HOPPE, *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, 77-78.

28. *Aemulanter* es un hápax: cf. H. HOPPE, o. c., 145.

tiit et potuit instrumenta quoque diuinarum rerum et sacramentorum christianorum –sensus de sensibus, uerba de uerbis, parabolas de parabolis– profanae et aemulae fidei attemperare.

8. Et ideo neque a diabolo inmissa esse spiritalia ne- 21 CCL
quitiae, ex quibus etiam haereses ueniunt, dubitare quis debet, neque ab idololatria <non> distare haereses, cum et auctoris et operis eiusdem sint cuius et idololatria.

9. Deum aut fingunt alium aduersus creatorem aut, si unicum creatorem confitentur, aliter cum disserunt quam in uero est. 10. Itaque omne mendacium quod de Deo dicunt quodammodo genus est idololatriae.

5-6. Cf. *Praes.* 39, 1.

1-2. sacramentorum *B Gel Krm*, sanctorum *rell.* 2. sensus *Krm.* 5. inmissa esse] inmisse se *X F*, immissa se *L.* 7. distare] parum distare *Vliet.* 11. quod *Bmg Gel Pam Rig, om. P X R B* de deo *P X R B Pam Rig*, de eo *Bmg Gel* dicunt *Bmg Gel Pam Rig, om. P X R B.* 12. quodammodo] *om. Bmg Gel* genus *Bmg Gel Pam Rig Oehl Rau*, sexus *P X R B Krm*, seruus *Prsch*, fetus *Tho.*

las que se ejecutan los sacramentos de Cristo, el mismo, también, sin duda, y con el mismo ingenio, ha ansiado y ha conseguido adaptar a una fe profana y rival incluso los instrumentos de las realidades divinas y de las doctrinas cristianas[29], [tomando] significados de significados, palabras de palabras, parábolas de parábolas[30].

8. Y por esto, nadie debe dudar que han sido enviados por el diablo los espíritus malignos de los que provienen las herejías, ni que éstas <no> difieren de la idolatría[31], comoquiera que pertenecen al mismo autor y a la misma actividad a los que pertenece también la idolatría.

9. En cuanto a Dios, o bien inventan otro contra el creador, o bien, si confiesan como único al creador, lo exponen de modo diverso a como es en realidad[32]. 10. Por tanto, toda mentira que dicen acerca de Dios es, en cierto modo, un tipo de idolatría.

29. Ha pasado de *res* a *instrumenta*, que, como tantas otras veces, aquí significan los *escritos sagrados* (*Scripturae*) donde se exponen las realidades divinas y las doctrinas (*sacramenta*) cristianas. Para el significado de «*sacramenta*», cf. la nota 21 del cap. XL.

30. Esta acusación puede documentarse leyendo *Apol.* 47, 1-8, donde se afirma que los poetas, sofistas y filósofos paganos han extraído sus verdades –deformándolas, falseándolas– de las Escrituras, despensa (*thesaurus*) para toda sabiduría posterior. Al final se detecta en toda esta manipulación de la verdad la obra del diablo: «Omnia haereticus uentatem de ipsa ueritate constructa sunt, operantibus aemulationem istam spiritibus erroris» (*Apol.* 47, 11). Más tarde (en *An.* 2, 1), Tertuliano reconocerá que la verdad ha podido ser sugerida a los filósofos por la naturaleza misma, por ese *publicus sensus* del que Dios ha dotado al alma humana.

31. Para dar a esta frase («neque ab idololatria distare haereses») un sentido coherente con lo que luego se dice, se han sugerido varias soluciones, que Refoulé recoge en su edición de SC (nota a esta frase, p. 146). Opino que la más sencilla es suponer un «non» antes de «*distare*». Muy fácilmente lo ha podido perder el copista de turno.

32. Cf. *Praes.* 34, 3-4.

XLI. 1. Non omittam ipsius etiam conuersationis haereticae descriptionem: quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine grauitate, sine auctoritate, sine disciplina ut fidei suae congruens.

2. Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si superuenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non ueras, iactabunt.

3. Simplicitatem uolunt esse prostrationem disciplinae, cuius penes nos curam lenocinium uocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent; nihil enim interest illis,

5-6. Cf. HIERONYMUS, *In Gal.* 6, 6 (PL 26, 458). 7-8. Cf. Mt 7, 6.

7. superuenerint *P L F R B edd.*, superuenerit *X*. 8. ueras R^1 *B Gel Pam Rig*, uersas *P X* R^1. 9. prostrationem *Gel Pam Rig*, post rationem *P X R B*. 11. interest *B Gel Pam Rig*, in uerum est *P X R*, uerum est *L F*, uerum in est R^1mg, non uerum est *Krm*.

V. LA CONDUCTA DE LOS HEREJES (41-43)*

Anarquía en sus iglesias

XLI. 1. No voy a omitir la descripción, incluso, de la conducta misma de los herejes: qué fútil, qué terrena, qué humana es, sin seriedad, sin autoridad, sin disciplina, como congruente con su fe.

2. Ante todo, resulta incierto quién es catecúmeno, quién es fiel: [todos] igualmente entran, igualmente oyen, igualmente oran; aun cuando lleguen inesperadamente unos paganos[1], ellos echarán lo santo[2] a los perros y las perlas –aunque falsas– a los puercos[3].

3. Sostienen que la simplicidad consiste en la subversión de la disciplina, a cuyo cuidado por parte nuestra llaman afectación. Incluso la paz, la comparten con todos sin distinción[4];

* Esta diatriba de los capítulos finales (41-43), aunque marcada por la retórica, contiene una gran parte de verdad: los historiadores reconocen hoy que, tanto en el campo de las doctrinas como en el de las instituciones y la organización, la descripción que nos da Tertuliano es exacta en su conjunto. Cf. Ch. MUNIER, *Propagande gnostique et discipline ecclésiale d'après Tertullien*. Revue des Sciences Religieuses 63 (1989) 195-205.

1. Sobre el término «*ethnicus*», ver la nota 68 del cap. 23.

2. «*Sanctum*» designa la eucaristía, reaparece en *Spect.* 25, 5. Cipriano concreta más escribiendo: «sanctum Domini» (*De lapsis*. 15 y 26; *De unitate Ecclesiae*, 8) o «sanctum Domini corpus» (*Epist.* 15 y 58). Otros términos eucarísticos en Tertuliano: «christianum sacramentum» (*Marc.* III, 22, 7; *Pud.* 10, 12), «panis et calicis sacramentum» (*Marc.* V, 8, 3), «cena Dei» (*Spect.* 13, 4), «conuiuium Dei» (*Ux.* II, 8, 8), «dominicum conuiuium» (*Ux.* II, 4, 2), «dominica sollemnia» (*An.* 9, 4; *Fug.* 14, 1), «gratiarum actio» (*Marc.* I, 23, 9 y IV, 9, 9), «sacrificium» (*Cult.* II, 11, 2; *Ux.* II, 8, 8; *Or.* 18, 5 y 19, 4; *Cast.* 11, 2), «sacrificiorum orationes» (*Or.* 19, 1). Véase la nota 21 del cap. 40.

3. Cf. Mt 7, 6. Este párrafo va, sobre todo, contra los marcionitas, pues los valentinianos (como se apunta en *Val.* 1, 1-3) practicaban el ocultamiento, el secreto, el silencio, el rigor en la admisión de candidatos, la larga iniciación. La doctrina marcionita estaba abierta a todo el mundo; así se explica la gran difusión que alcanzó la herejía entre los siglos II y III. Jerónimo (*In Gal.* 6, 6: PL 26, 458) da la misma información.

4. Parece referirse a la práctica de dar el ósculo de paz incluso a los paganos, a los pecadores o a los catecúmenos.

licet diuersa tractantibus, dum ad unius ueritatis expugnationem conspirent.

4. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. 5. Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant doccre, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.

6. Ordinationes eorum temerariae, leues, inconstantes: nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia ueritate non possunt. 7. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic promereri est. 8. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui

3. omnes tument *B Gel Pam Rig, om. P X R.* 4. edocti] educati *Bmg Gel.* 6. fortasse an *P X R'*, forsitan *R¹ B Gel Pam Rig.* 9. nunc *R'mg R¹ B Gel Pam Rig*, tunc *P X.* 11. proficitur] prospicitur *L F.*

pues nada les importa, aun cuando enseñen cosas contrarias, con tal de que se coaliguen para atacar la única verdad[5].

4. Todos están hinchados [de orgullo][6], todos prometen la ciencia. Los catecúmenos son perfectos antes de ser instruidos[7]. 5. Las mujeres heréticas mismas, ¡qué procaces!, pues se atreven a enseñar, disputar, realizar exorcismos, prometer curaciones, acaso hasta bautizar[8].

6. Sus ordenaciones son temerarias, frívolas, inconstantes[9]: ahora promueven a neófitos, ahora a hombres atrapados por el siglo, ahora a nuestros apóstatas, para tenerlos cogidos con la vanagloria, ya que no pueden con la verdad[10]. 7. En ninguna parte se hace carrera más fácilmente que en el campamento de los rebeldes[11], donde el mismo estar allí es ya un mérito. 8. Y así, hoy es obispo uno, mañana otro; hoy es diácono el que

5. Comparar con *An.* 34, 2: «[Simon Magus] conuersus ad ueritatis expugnationem», y con *Val.* 4, 2: «[Valentinus] ad expugnandam conuersus ueritatem». Téngase en cuenta que *expugnare - expugnatio* equivale a *oppugnare - oppugnatio* (= atacar, combatir). Cf. la nota de Waszink sobre *An.* 34, 2 (p. 406).

6. Sin embargo, los textos de Nag Hammadi presentan idealmente al gnóstico como un hombre espiritual que, aun siendo consciente de su superioridad, se hace igual a todos por humildad y condescendencia, siempre disponible a comunicar sus carismas. Cf. K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, 166-174.

7. Si, según parece, *perfecti* designa aquí a los bautizados (pues en *Paen.* 6, 5, por ejemplo, *perfectus = intinctus*), y los catecúmenos (también *audientes* o *auditores* en la época de Tertuliano) pasaban un periodo de instrucción antes de ser admitidos al bautismo, se está acusando a los herejes de bautizar a los catecúmenos antes de estar suficientemente instruidos.

8. Parecida acusación en *Marc.* V, 8, 11-12; *Virg.* 9, 1. Cf. J. DANIÉLOU, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, La Maison-Dieu 61 (1960/1) 70-96 (79). Sobre la negativa a que las mujeres enseñen y bauticen, cf. *Bapt.* 1, 3 y 17, 4-5. En este último texto invoca, precisamente, la autoridad de Pablo, en la que parece que se apoyaban los marcionitas para permitir a las mujeres la administración del bautismo (cf. A. HARNACK, *Marcion* 147). Este antifeminismo de Tertuliano corresponde a su primera época; cuando pase al montanismo, admitirá que las mujeres puedan actuar como profetisas en las comunidades; así se ve en el caso que él mismo cuenta en *An.* 9, 4.

9. A diferencia de como son las ordenaciones que se realizan en la Iglesia, según se atestigua en *Cast.* 11, 2 y *Mon.* 12.

10. Es conocido el caso del «confesor» Natalis, que fue seducido por los secuaces de la herejía de Artemón mediante un pingüe salario para que aceptara ser obispo en esta herejía. Conocemos este caso por el testimonio de un anónimo escritor antiarteamonita recogido por EUSEBIO, *Hist. eccl.* V, 28, 8 (SC 41, 76-77).

11. Sobre esta metáfora del campamento enemigo, cf. A. HARNACK, *Militia Christi* 129 y H. HOPPE, *Sintassi e stile di Tertulliano*, 350-351.

cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt.

XLII. 1. De uerbi autem administratione quid dicam, SCEL
cum hoc sit negotium illis, non ethnicos conuertendi sed
5 nostros euertendi? 2. Hanc magis gloriam captant si stantibus ruinam, non si iacentibus eleuationem operentur.

Quoniam et ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio uenit sed de ueritatis destructione, nostra suffodiunt ut sua aedificent: 3. adime illis Legem Moysi et
10 Prophetas et creatorem Deum, accusationem eloqui non habent. [4. Ita fit ut ruinas facilius operentur stantium aedificiorum quam exstructiones iacentium ruinarum.]

5. Ad haec solummodo opera humiles et blandi et summissi agunt. Ceterum nec suis praesidibus reuerentiam
15 nouerunt.

5-6. Cf. Ps.-CYPRIANUS, *Ad Nouat.* 13 (CSEL 3/3, 63). 7-8 Cf. *Marc.* II, 1, 1; *Prax.* 8, 1.

1. laici *P X R*¹. XLII, 3. quid dicam *R*¹ *B Gel Pam Rig*, quid tam *P R*¹, quiddam *N X*. 9. legem] in lege *Gel*, in legem *Krm*. 10. eloqui *Gel Pam Rig*, et loqui *rell*. 11-12. *comp. cum supra*: si stantibus ruinam, non si iacentibus eleuationem operentur.

mañana será lector; hoy es presbítero el que mañana será laico[12]. Porque también a los laicos encargan funciones sacerdotales.

Ministerio de la palabra destructivo, constante variación doctrinal

XLII. 1. Por otro lado, ¿qué diré sobre la administración de la palabra, cuando su ocupación no es la de convertir a los paganos, sino la de abatir a los nuestros? 2. Esta es la gloria que, más bien, tratan de conseguir: ver si causan la caída a los que se mantienen firmes, no la elevación a los que están caídos[13].

Porque incluso su obra misma no proviene de sus propios materiales sino de la destrucción de la verdad, minan nuestra casa para edificar la suya[14]. 3. Quítales la Ley de Moisés y los Profetas y al Dios creador: ya no son capaces de proferir acusación alguna. [4. Así ocurre que más fácilmente causan la ruina de los edificios que están en pié que la reconstrucción de las ruinas que yacen en tierra.]

5. Sólo para estas tareas se muestran humildes, mansos y sumisos. Por lo demás, ni siquiera para con sus presidentes conocen la reverencia.

12. En el final de este capítulo aparece una serie de neologismos cristianos o palabras comunes cristianizadas: *neophytus, apostata, episcopus, diaconus, lector, presbyter, laicus*, que han sido estudiadas por: Chr. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*; H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*.

13. Esta denuncia de Tertuliano se confirma repasando los textos de Nag Hammadi. K. KOSCHORKE, que los ha estudiado, afirma que, en un principio, todo el empeño misionero de los gnósticos se dirigía exclusivamente hacia sus hermanos «psíquicos» de la comunidad cristiana, de la que ellos, los «pneumáticos», se creían el núcleo más auténtico: cf. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, 222-223.

14. Algo parecido a lo que escribe contra Marción: «Non enim poterat aedificare mendacium sine demolitione ueritatis. Aliud subruere necesse habuit, ut quod uellet exstrueret. Sic aedificat qui propria paratura caret» (*Marc.* II, 1, 1). Leído lo cual, se entiende mejor la expresión «non de suo proprio aedificio uenit» de nuestro texto, que, tomada a la letra, resulta un tanto difícil. Se puede completar con *Prax.* 8, 1: «Immo haeresis potius ex ueritate accepit quod ad mendacium suum struceret».

6. Et hoc est quod scismata apud haereticos fere non sunt quia, cum sint, non parent: scisma est enim unitas ipsis.

7. Mentior si non etiam a regulis suis uariant inter se dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quae accepit, quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille qui tradidit. 8. Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei. Idem licuit Valentinianis quod Valentino, idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innouare. 9. Denique penitus inspectae haereses omnes in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur.

10. Plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres quasi sibilati uagantur.

XLIII. 1. Notata sunt etiam commercia haereticorum cum magis quam plurimis, cum circulatoribus, cum astrologis, cum philosophis, curiositati scilicet et deditis.

2. parent: scisma *Vrs Rig Oehl Prsch Rau Krm*, parent scismata *rell.* 3. ipsis *Vrs Rig*, ipsa *rell.* 6. de suo arbitrio *B Rig*, de eo arbitrio *X*, arbitrio *P*. 8. morem *B Gel Pam Rig*, more *P X F C*, in ore *L*. 11-12. deprehendentur *Bmg*. 14. sede *Bmg Gel Pam Rig Oehl Rau Krm*, sine deo *P X R B* orbi *Vrs Rig*, orba *rell.* extorres R^1 *B Gel Pam Rig*, exteriores *P X* R^1 *B* quasi sibilati *Rau*, sibilate *P N*, sibi late R^1 *Gel*, sibilatae R^1 *B*, sibilat *X*, quasi sibilate *Pam*, sine lare *Rig*, sua in uilitate *Oehl*, quasi late *Martin*, quasi patria spoliati *Prsch*, quasi ueritate *Krm*. 16. magis] magnis *P* quam plurimis *Borleffs*, quam pluribus *codd.*, pluribus *Krm*. 16-17. astrologiis *L F*.

6. Y éste es el motivo por el que casi no hay cismas entre los herejes, pues, aun cuando los haya, no aparecen: en realidad, el cisma es la unidad para ellos[15].

7. Miento si no es verdad que, entre ellos, se apartan incluso de sus propias reglas, por cuanto cada uno, precisamente, modula a su arbitrio las cosas que ha recibido, así como las ha compuesto a su arbitrio quien las ha trasmitido. 8. El desarrollo de una cosa confirma la naturaleza y la índole de su origen. Los valentinianos se han permitido lo mismo que Valentín, los marcionitas lo mismo que Marción: innovar a su arbitrio la fe. 9. En consecuencia, todas las herejías, examinadas a fondo, se presentan discordantes en muchos puntos con sus fundadores.

10. La mayoría de los herejes no tienen ni iglesias: sin madre, sin sede, sin credibilidad, andan errantes como desterrados silbados [por todos][16].

Vida libertina

XLIII. 1. Han sido señaladas, además, las relaciones de los herejes con numerosísimos magos, con charlatanes[17], con astrólogos[18], con filósofos, o sea, con individuos entregados también

15. Para un gnóstico, su elección (αἵρεσις), su opinión no es más válida que la de otros. Todas las αἱρέσεις son aproximaciones parciales a la verdad, que sólo será alcanzada cuando abandonemos este mundo material. De ahí que los gnósticos se *escindan* en múltiples grupos, pero esos grupos no consideran inconciliables entre sí, a modo de herejías, sus diversos sistemas doctrinales, sino que los toman como variantes de la única gnosis. Así que, como dice Tertuliano, entre los herejes casi no hay cismas, pues, aunque los haya, no aparecen, ya que todos admiten como lógico el error: ése es su punto de coincidencia, su *unidad*. Cf. K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, 161.

16. Algo semejante había escrito antes sobre los judíos, contemplando su triste final («exitus hodiernus ipsorum»), tras una serie de infidelidades a Yahvé: «Dispersi, palabundi, et soli et caeli sui extorres uagantur per orbem sine homine, sine Deo rege, quibus nec aduenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur» (*Apol.* 21, 5). Efectivamente, luego de la insurrección judía dominada en 135 por Julio Severo, fueron desterrados todos los supervivientes, con la prohibición, bajo pena de muerte, de regresar a Judea.

17. Habitualmente es una denominación peyorativa: «circulatoriae praestigiae» (*Apol.* 23, 1), «circulatorius coetus» (*Carn.* 5, 10), «circulatoria secta» (*Idol.* 9, 6).

18. En otro pasaje (*Marc.* I, 18, 1), involucrando a los marcionitas con otros herejes, les acusa de practicar la astrología. Véase esta absoluta condena de ella: «Nihil nos, mathematice, si nesciebas te futurum Christianum. Si sciebas, hoc quoque scire

Quaerite et inuenietis ubique meminerunt.

2. Adeo et de genere conuersationis qualitas fidei aestimari potest: doctrinae index disciplina est. 3. Negant Deum timendum: itaque libera sunt illis omnia et soluta. 4. Vbi autem Deus non timetur nisi ubi non est? ubi Deus non est, nec ueritas ulla est; ubi ueritas nulla est, merito et talis disciplina est.

5. At ubi Deus, ibi metus in Deum, qui est initium sapientiae. Vbi metus in Deum, ibi grauitas honesta et diligentia attonita et cura sollicita et adlectio explorata et communicatio deliberata et promotio emerita et subiectio religiosa et apparitio deuota et processio modesta et ecclesia unita et Dei omnia.

1. Mt 7, 7. 8-9. Cf. Pr 1, 7; 9, 10; Sal 110, 10.

3. doctrinae *P R B Pam Rig*, doctrina *B Gel*, ut doctrinae *Krm* index *B Gel Pam Rig*, inde *P X R* disciplina *P X R Pam Rig*, disciplinae *B Gel*. 5-6. ubi deus non est *om. P*. 6. ubi ueritas nulla est *om. P X R*. 9. honesta *B Gel Pam Rig*, honestas *P X R*. 10. adlectio *B Gel Pam Rig*, adiectio *P X R*. 11. promotio *Bmg Gel Pam Rig*, promissio *P X R B*. 12. apparitio] apparatio *Bmg* processio *Bmg Gel Pam Rig*, pressio *P X R B* modesta] moderata *Gel*.

a la curiosidad. En todas partes se acuerdan del *buscad y encontraréis*[19].

2. Por tanto[20], también por el tipo de vida se puede reconocer la calidad de la fe: la disciplina es un índice de la doctrina[21]. 3. Niegan que se deba temer a Dios: por tanto, todo es libre y permitido para ellos. 4. Pero ¿dónde no es temido Dios sino donde no existe? Donde Dios no existe, tampoco existe verdad alguna; donde no existe verdad alguna, con razón existe también una semejante disciplina[22].

5. Por el contrario, donde existe Dios, allí existe el temor de Dios, que es el comienzo de la sabiduría[23]. Donde existe el temor de Dios, allí existe una gravedad digna, y una diligencia atenta, y un cuidado solícito, y una elección probada, y una comunión deliberada, y una promoción merecida[24], y una sumisión religiosa, y un servicio fiel, y un andar modesto, y una iglesia unida, y todas las cosas de Dios.

debueras, nihil tibi futurum cum ista professione» (*Idol.* 9, 8). Son perfectamente conocidas las relaciones de los gnósticos con los astrólogos: cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*: I. *L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris ²1950.

19. Mt 7, 7.

20. Aquí, *adeo* = *ideo*. Cf. H. HOPPE, *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, 114-115.

21. Porque las cosas suceden así: «Aduersarius enim spiritus ex diuersitate praedicationis apparet, primo regulam adulterans fidei et ita ordinem adulterans disciplinae, qua cuius gradus prior est eius corruptela antecedit, id est fidei, quae prior est disciplina» (*Mon.* 2, 3).

22. De vez en cuando, nuestro polemista denuncia la inmoralidad de los herejes, por ejemplo: de los nicolaítas (cf. *Marc.* I, 29, 2), como lo había hecho Ireneo (cf. *Adu. haer.* I, 26, 3); de Carpócrates y sus seguidores (cf. *An.* 35, 1), igual también que Ireneo (cf. *Adu. haer.* I, 25, 3-5 y 11, 32, 1-2); de los gnósticos, que negaban la resurrección corporal: «Nemo enim tam carnaliter uiuit quam qui negant carnis resurrectionem: negantes enim et poenam despiciunt et disciplinam» (*Res.* 11, 1). Ya Justino había acusado de inmoralidad a los herejes, particularmente a los gnósticos (cf. *Apologia* 1ª, 26, 7). De hecho, los gnósticos, persuadidos de haber alcanzado mediante la gnosis su propia verdad (= salvación), se creían superiores y extranjeros al mundo material y a su propio cuerpo. De ahí que acabasen tomando, en el terreno práctico, dos salidas paralelas y antitéticas: o el más riguroso ascetismo o el libertinaje más desenfrenado. Cf. K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Gottingen ²1980, 262-284.

23. Cf. Pr 1, 7; 9, 10; Sal 110, 10.

24. Véase lo que escribe para información de los paganos: «Praesident probati quique seniores, honorem istum, non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res Dei constat» (*Apol.* 39, 5).

XLIV. 1. Proinde haec pressioris apud nos testimonia disciplinae ad probationem ueritatis accedunt, a qua diuertere nemini expedit qui meminerit futuri iudicii, quo omnes nos necesse est apud Christi tribunal adstare, reddentes rationem inprimis fidei ipsius.

2. Quid ergo dicent, qui illam stupraucrint adulterio haeretico uirginem traditam a Christo? 3. Credo allegabunt nihil umquam sibi ab illo uel Apostolis eius de saeuis et peruersis doctrinis futuris pronuntiatum et de cauendis abominandisque praeceptum. 4. Agnoscant suam potius culpam quam illorum qui non ante praestruxerunt.

5. Adicient praeterea multa de auctoritate cuiusque doctoris haeretici: signis illos maxime doctrinae suae fidem confirmasse, mortuos suscitasse, debiles reformasse, futu-

4-5. Cf. 2 Co 5, 10; 1 P 4, 5. 7. Cf. 2 Co 11, 2. 8-10. Cf. Hch 20, 30 s.; Rm 16, 17; 2 Tm 3, 1 ss. 13-14. Cf. Mc 16, 17.

---

1. pressioris *Vrs Rig*, pressiora *P R B*, pressio *X*, *om. Gel Pam*. 2. ueritatis accedunt *P L F R B edd.*, disciplinae accedunt ueritatis *X*. 5. fidei ipsius *X Krm*, ipsius fidei *rell.* 8. ab *om. L F Krm Löfs.* 8-9. saeuis] scaeuis *Iun Krm*, seris *Rig*. 9. praenuntiatum *Rig*. 10. abominandisque *edd.*, et de abominandis quid *P R B*, de abhominandis quod *N X* agnoscant *Rig Krm*, agnoscent *Gel Pam*, agnoscunt *P X R B*, agnoscet *Vliet*. 11. quam illorum *Rig*, et suorum *X Gel*, quam suorum *P R B Pam*, et illorum *Prsch* non ante *Krm*, nos ante *P X R*, nos non *B Gel Pam Hoppe*, nos tanto ante *Vrs Rig*. 12. adicient] audient *X*, adient *L F*. 13. de doctoris *X F*, de doctoribus *L* signis illos *Krm*, hereticis ignis illos *X*, heretici illos *rell.* maxime *X Gel Pam Rig*, maxima *P R B*.

PERORACIÓN

Los herejes en el juicio final

XLIV. 1. Así pues, se añaden estos testimonios de una más estricta disciplina entre nosotros para prueba de la verdad, desviarse de la cual no conviene a nadie que se acuerde del juicio futuro, en el que todos tendremos que comparecer ante el tribunal de Cristo para dar cuenta[1], en primer lugar, de la fe misma[2]. 2. ¿Qué dirán, pues, los que hayan deshonrado con el adulterio de la herejía a aquella virgen que les fue confiada por Cristo[3]? 3. Alegarán, imagino, que nada les fue dicho jamás por Cristo o por sus Apóstoles sobre las terribles y perversas doctrinas que sobrevendrían y que nada les fue mandado sobre guardarse de ellas y abominarlas[4]. 4. Reconozcan su culpa más bien que la de aquellos que no les advirtieron anticipadamente.

5. Añadirán, después, muchas consideraciones sobre la autoridad de los doctores heréticos: que ellos confirmaron al máximo con prodigios la credibilidad de su doctrina, que resuci-

1. Cf. 2 Co 5, 10; 1 P 4, 5.

2. Se refiere a la fe en sentido objetivo: el conjunto de verdades reveladas que acoge el creyente. Ella ha sido la pieza-clave del tratado (cf. *Praes.* 19, 2-3) y ahora, lógicamente, se la considera como el asunto primero en el juicio final.

3. Cf. 2 Co 11, 2. Aquí aparece por vez primera la doctrina, más tarde ampliamente desarrollada, según la cual la virginidad de la Iglesia consiste, ante todo, en mantener intacta la fe en Cristo. Las falsas doctrinas son una pérdida de la virginidad, un adulterio contra Cristo, el esposo. Véase, por ejemplo, lo que decían: el judeo-cristiano Hegesipo (en torno al 180) sobre la iglesia de Jerusalén amenazada por la herejía gnóstica (cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.* IV, 22, 4 : SC 31, 200), o alguna de las *Odas de Salomón* (33, 5-11 : E. Azar 152-153), o la conclusión del *A Diogneto* (12, 8-9 : SC 33 bis, 83), que viene a ser un himno de alabanza a la virginidad de la Iglesia, o ese texto tan citado de *Cipriano* (*De unit. Eccl.* 6 : PL 4, 518 s.). Cf. la nota de Waszink sobre *An.* 41, 4 (p. 458) y H. RIEDLINGER, *Maria et Ecclesia*, en *Acta Congressus Mariologici in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, Roma 1959, III, 241-289.

4. Cf. Hch 20, 30 s.; Rm 16, 17; 2 Tm 3, 1 ss.

ra significasse uti merito apostoli crederentur. 6. Quasi nec hoc scriptum sit uenturos multos qui etiam uirtutes maximas ederent ad fallaciam muniendam corruptae praedicationis. Itaque ueniam merebuntur.

7. Qui uero memores dominicarum et apostolicarum [scripturarum et] denuntiationum in fide integra steterint, credo de uenia periclitabuntur respondente Domino:

8. 'Pronuntiaueram plane futuros fallaciae magistros in meo nomine et prophetarum et Apostolorum etiam, et discentibus meis eadem ad uos praedicare mandaueram. 9. Semel euangelium et eiusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaueram. Sed cum uos non credideretis, libuit mihi postea aliqua inde mutare. 10. Resurrectionem promiseram etiam carnis, sed recogitaui ne implere non possem. Natum me ostenderam ex uirgine, sed postea turpe mihi uisum est. 11. Patrem dixeram qui solem et pluuias facit, sed alius me pater melior adoptauit. Prohibueram uos aurem accommmodare haereticis, sed erraui'.

2-4. Cf. Mt 7, 15; 7, 22; 24, 24; 2 Co 11, 13; 1 Tm 4, 1; 2 Tm 4, 3; 2 P 3, 3; Judas 18. 17. Cf. Mt 5, 45.

1. quasi *N R¹mg R³ B Gel Pam Rig*, quia si *P R¹*, qui *X*. 3. ederent *R³ B Gel Pam Rig*, ediderunt *P X R¹*, ederunt *N*. 5. qui *Vrs Rig Krm*, si *rell.* 6. scripturarum et *add. B Gel Pam Oehl Prsch Krm*. 7. domino *C Pam Rig*, deo *rell.* 8. pronuntiaueram] praenuntiaueram *rell.* 12-13. sed cum uos non credideretis *huc transtulit Pamelius quae in libris omnibus leguntur post* 'madaueram' (l. 11) *et editores omnes praeter Oehler annuerunt.* 18. melior *Gel Pam Rig*, melius *rell.*

taron muertos, que curaron enfermos[5], que anunciaron el futuro, de modo que con razón eran tenidos por apóstoles. 6. Como si tampoco esto estuviera escrito: que vendrían muchos que incluso realizarían prodigios extraordinarios para encubrir el engaño de su predicación corrupta[6]. Por tanto merecerán el perdón.

7. En cambio, quienes, acordándose de las advertencias del Señor y de los Apóstoles[7], se hayan mantenido firmes en la fe íntegra, pienso que correrán el riesgo de perder el perdón cuando el Señor responda:

8. 'Yo había anunciado claramente que vendrían maestros de engaño en mi nombre e incluso en nombre de los Profetas y de los Apóstoles, y había encargado a mis discípulos predicaros las mismas cosas. 9. Una vez por todas, yo había confiado a mis Apóstoles el evangelio y la doctrina de una misma regla[8]; pero después, como vosotros no creíais, me pareció mejor cambiar algunas de aquellas cosas. 10. Yo había prometido la resurrección incluso de la carne, pero luego cambié de opinión, no sea que no pudiese cumplirla. Yo me había mostrado nacido de una virgen, pero después me pareció algo vergonzoso. 11. Yo había llamado Padre a aquél que hace el sol y las lluvias[9], pero me adoptó otro padre mejor. Yo os había prohibido dar oídos a los herejes, pero me equivoqué'[10].

5. Cf. Mc 16, 17.

6. Cf. Mt 7, 15; 7, 22; 24, 24; 2 Co 11, 13; 1 Tm 4, 1; 2 Tm 4, 3; 2 P 3, 3; Judas 18.

7. Aquellas que fueron invocadas en *Praes.* 4, 1, que anunciaban la llegada de las herejías y, de antemano, mandaban huir de ellas.

8. A propósito de este texto, ha escrito D. VAN DEN EYNDE: «Il semble que cette distinction entre l'évangile et la doctrine doive se rapporter à la double forme, écrite et orale, du dépôt apostolique qui ont chacune la même teneur» (*Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 295).

9. Cf. Mt 5, 45.

10. Los historiadores de la Iglesia admiten que, alrededor del año 200, en numerosos puntos del mundo cristiano se creía inminente la Parusía o retorno de Cristo: cf. J. DANIELOU - H. I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise*: 1. *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris 1963, 171 s. Una prueba de ello es esta página final de nuestra obra, cuya composición se sitúa, justamente, en torno al 200. Concluyen también con esa evocación de la Parusía otras tres obras: *Test.* 6, 5-6; *Spect.* 30, 1-7 y *Carn.* 24, 4; lo cual da pie para situar su composición por esos mismos años.

12. Talia capit opinari eos qui exorbitant et fidei ueritatis periculum non cauent.

13. Sed nunc quidem generaliter actum est nobis aduersus haereses omnes certis et iustis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione Scripturarum. 14. De reliquo, si Dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus.

1. talia *Bmg Gel Pam Rig*, alia *P X R B* et *om. A*. 3. nobis] a nobis *X Pam Rig*. 6. adnuerit *A N*, annuerit *rell.* 7. respondebimus. EXPLICIT DE PRAESCRIPTIONIBUS HAERETICORUM *N*, respondebimus. EXPLICIT LIBER DE PRAESCRIPTIONE HAERETICORUM *F*, respondebimus. QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI DE PRAESCRIPTIONE HAERETICORUM LIBER FINIT. EIUSDEM ADUERSUS HERMOGENEM LIBER INCIPIT *L*, respondebimus. INCIPIT LIBER TERTULLIANI ADUERSUS HERMOGENEM *X*, respondebimus. Haec in fide ueritatis ..... legentibus pax et gratia dei nostri Iesu XPI in aeternum. CONTRA HAERETICOS EXPLICIT INCIPIT SCORPIACE LEGE FELICITER. *A* (sic lacunam expleuit Oehler: 'cum otio perlegentibus').

12. Tales cosas es posible que opinen quienes se desvían y no se guardan del peligro que amenaza a la fe verdadera.

Epílogo

13. Pero ahora, ciertamente, mediante «prescripciones» seguras, justas y necesarias, hemos concluido, contra todas las herejías en general, que deben ser rechazadas de la confrontación de las Escrituras. 14. En el futuro, si la gracia de Dios lo permitiere, responderemos también a algunas en particular[11].

11. En efecto, a veces ha discutido las opiniones de sus adversarios al mismo tiempo que las Escrituras en que se apoyaban, como él mismo confiesa, por ejemplo, en *Carn.* 25, 1. Ahora bien, hacer esto luego de haber elaborado el método de la «prescripción» para evitarlo, puede parecer o una *incoherencia* o un reconocimiento de la *ineficacia* del método. Tertuliano, sospechando estas objeciones, ha anticipado las *razones* de su extraño comportamiento: para que nadie piense que él desconfía de sus propias fuerzas para la polémica, cosa que podría pensar si él usase siempre el instrumento de la «prescripción» (cf. *Marc.* I, 1, 7); para relajar, con esa concesión, la tensión de la polémica (cf. *Marc.* I, 22, 1); para instruir y fortificar a algunos cristianos o para que no parezca que se condena cada herejía por simple prejuicio, sin haberla examinado (cf. *Prax.* 2, 3). En suma, que Tertuliano no ha puesto nunca en duda la fuerza probatoria de su método a nivel lógico; pero la condición de los hombres o la peculiaridad de algunas circunstancias le han hecho ver la necesidad de añadir una refutación particular de cada herejía.

ÍNDICE BÍBLICO

Génesis
2, 7: 249.

Deuteronomio
19, 15: 818s.

1 Samuel
9, 2: 144s.
13, 14: 144s.
16, 7: 148s.
18, 10ss.: 144s.

1 Reyes
3, 9ss.: 144s.

Salmos
30, 6: 98.
109 (108), 8: 206s.
110, 10: 302s.

Proverbios
1, 7: 302s.
9, 10: 302s.

Sabiduría
1, 1: 168s.

Isaías
40, 15: 172s.

Mateo
3, 12: 148s.
5, 15: 232s.
5, 37: 234s.
5, 45: 306s.
7, 6: 230s.
7, 7: 75, 122, 169, 170s., 172s., 174s., 176s., 178s., 180s., 195, 302s.
7, 8: 182s.
7, 15: 122, 150s., 306s.
7, 16: 246s.
7, 22: 306s.
7, 26: 142s.
10, 1: 204s.
10, 5: 174s.
10, 16: 217
10, 22: 146s.
10, 24: 266s.
10, 27: 232s.
11, 2-3: 170s.
11, 19: 246s.
11, 27: 210, 213.
13, 24: 128.
13, 24s.: 250s.
13, 30: 148s.
14, 10: 273.
15, 13: 148s.
15, 14: 192s.
15, 24: 172, 175.
15, 26: 174s.
16, 13-16: 170s.
16, 18s.: 216s.
17, 1ss.: 218s.
18, 15s.: 198s.
18, 15-17: 76.
18, 16: 218s.
22, 23ss.: 258s.
24, 11: 242s.
24, 24: 242s., 306s.
25, 35: 211.
26, 24: 246s.
28, 19: 174s., 204s., 210s.

Marcos
4, 21: 232s.
4, 34: 216s.
9, 1ss.: 218s.
10, 31: 148s.
14, 21: 246s.
16, 17: 304, 307.
16, 17s.: 250s.

Lucas
3, 17: 148s.
6, 39: 192s.
7, 19: 171.
8, 10: 216s.
8, 11: 252s.

8, 16: 232s.
9, 28ss.: 218s.
9, 35: 173.
10, 22: 87.
11, 5ss.: 123.
11, 5-8: 182s., 184s.
11, 9: 173, 182s.
11, 10: 195.
11, 33: 232s.
12, 42-46: 91.
15, 8-9: 123, 182s., 184s.
16, 29: 170s., 173, 175.
18, 2ss.: 123.
18, 2-5: 182s., 184s.
18, 42: 190s.
19, 20ss.: 232s.
22, 22: 246s.
24, 27: 218s.

Juan
4, 34: 204s.
5, 31: 222s.
5, 39: 172s., 175.
6, 60: 148s.
6, 66: 148s.
6, 67: 148s.
6, 68: 148s.
8, 17: 218s.
10, 23: 166s.
13, 3: 148s.
13, 23: 218s.
13, 25-26: 218s.
14, 26: 236, 239.
15, 26: 236, 239.
16, 12s.: 218s.
16, 13: 174s.
16, 24: 173.
18, 20: 204s., 232s.
19, 26s.: 218s.

Hechos de los Apóstoles
1, 8: 206s.
1, 20: 206s.
1, 26: 206s.
2, 1ss.: 206s., 218s.
15, 12: 166s.
8, 9-24: 181.
8, 18ss.: 262s.
9, 21: 222s.
9, 27: 222s.
13, 22: 144s.
16, 3: 226s.
17, 15ss.: 166s.
20, 30s.: 304s.
23, 8: 258s.

Romanos
1, 8: 236s.
8, 9: 218s.
16, 16: 209.
16, 17: 304s.

1 Corintios
1, 4s.: 236s.
1, 10: 154s., 234s.
1, 25-27: 33.
1, 27: 160s.
3, 1: 127.
3, 1s.: 236s.
3, 18: 146s.
3, 19: 160s.
8, 2: 127, 236s.
9, 19-21: 224, 227.
11, 18: 154s.
11, 19: 78, 122, 152s., 154s., 157, 244s.
11, 23: 87.
15, 3: 87.
15, 12: 258s.
16, 20: 209.

2 Corintios
5, 10: 304s.
11, 2: 304s.
11, 13: 122, 150s., 306s.
11, 14: 158s.
12, 1ss.: 127.
12, 1-4: 226s.
12, 2: 227.
12, 4: 227.
13, 1: 218s.

Gálatas
1, 6: 127, 236s.
1, 8: 122, 158s., 242s.
1, 11ss.: 158s.
1, 18: 222s.
1, 23: 222s.

222s.
1, 24: 224s.
2, 9: 126, 224s.
2, 11ss.: 220s., 229.
2, 11-14: 127, 236s.
3, 1: 260s.
4, 3: 258s.
5, 2ss.: 127, 236s.
5, 7: 122, 156s.
5, 20: 99, 100.
6, 16:

Efesios
6, 12: 284s.

Filipenses
1, 3: 236s.
3, 6: 222s.
3, 16: 99.

Colosenses
1, 3ss.: 236s.
2, 8: 31, 164s.
2, 22: 160s.

1 Tesalonicenses
1, 2ss.: 236s.
5, 21: 122, 152s.
5, 26: 209.

2 Tesalonicenses
1, 3: 236s.
2, 7: 217.
3, 1: 240s.

1 Timoteo
1, 4: 164s., 258, 261.
1, 13: 222s.
1, 18: 127, 228s., 229.
1, 20: 148s., 255.
3, 2: 211.
4, 1: 140s., 150s., 160s., 272s., 306s.
4, 1ss.: 266s.
4, 3: 258s.
5, 10: 211.
6, 13-14: 228s.
6, 20: 105, 127, 196s., 228s.

2 Timoteo
1, 14: 127, 228s.
1, 15: 148s., 255.
2, 2: 127, 229, 230s.
2, 17: 148s., 164s., 255.
2, 18: 258s.
2, 19: 148s.
3, 1ss.: 304s.
4, 3: 160s., 306s.
6, 13s.: 127.

Tito
1, 7: 238s.
1, 8: 211.
2, 10: 124.
3, 9: 164s.
3, 10: 76, 122, 150s., 156s., 184s., 192s., 198s.
3, 11: 156, 159.

Hebreos
4, 15: 144s.
13, 1-2: 211.

1 Pedro
2, 21: 148, 151.
2, 22: 144s.
4, 5: 304s.
4, 9: 211.
4, 13: 148, 151.

2 Pedro
2, 1: 122, 140, 150s.
2, 2: 242s.
3, 3: 140, 150s., 306s.
3, 17: 122, 150s.

1 Juan
2, 18: 122, 150, 153.
2, 19: 150s.
2, 22: 262s.
4, 1: 122, 150s.
4, 3: 262s.

Judas
18: 306s.

Apocalipsis
2, 14s.: 260, 263.

ÍNDICE DE AUTORES Y ESCRITOS ANTIGUOS

Agustín: 13, 15, 17, 24, 26, 46, 48, 68, 73, 157, 212, 251, 258, 276.
Ambrosiaster: 47.
Ambrosio: 47, 69, 157.
Anaximandro: 31.
Anaxímenes: 31.
Apocalipsis de Pedro: 75.
Apuleyo: 15, 16, 37, 39.
Aristóteles: 31, 165.
Arnobio: 15, 290.
Atenágoras: 30, 165.
Aulo Gelio: 37.

Bernabé (Carta de): 30, 35.

Cebes: 2, 85.
Cicerón: 14, 39, 157, 177, 291.
Cipriano: 15, 17, 23, 26, 44, 46, 68, 111, 112, 144, 147, 150, 152, 153, 157, 199, 225, 245, 276, 295, 305.
Ps. Cipriano: 111, 112, 144, 276, 298.
Cleantes: 31.
Clemente de Alejandría: 32, 56, 67, 74, 79, 84, 145, 165, 169, 171, 175, 195, 200, 227, 250, 263.
Clemente Romano: 30, 35, 212.
Ps. Clementinas: 241, 255.
Columela: 213.
Crisipo: 31.

Demóstenes: 14.
Didaché: 199.
Dídimo de Alejandría: 48.
Diógenes: 31, 285.
Diogneto (A): 305.

Elio Arístides: 55
Empédocles: 31
Epifanio: 68, 255.
Epístola a Flora: 91.
Eusebio de Cesarea: 16, 47, 62, 66, 68, 69, 74, 247, 255, 269, 297, 305.
Evangelio de Felipe: 285.
Evangelio de Tomás: 171.
Evangelio de la verdad: 231.

Febadio de Agen: 47, 245.
Filastro de Brescia: 47, 68.
Filolao de Tarento: 285.
Filón: 67.
Flavio Josefo: 30.
Frontón: 37.
Fulgencio de Ruspe: 49, 112.

Genadio de Marsella: 49.
Gregorio de Elvira: 47.
Guillermo de Malmesbury: 50.

Heráclito: 31, 163.
Hermas: 30, 35, 108.
Hilario: 47, 51, 111, 112, 245, 246.
Hipólito: 68, 70, 74, 79, 145, 161, 259.
Homero: 14, 287.
Horacio: 14.
Hosidio Geta: 285.

Ignacio de Antioquía: 145, 199.
Ireneo de Lyón: 30, 51, 56, 74, 79, 84, 89, 107, 170, 171, 178, 179, 184, 192, 195, 199, 200, 212, 213, 216, 230, 231, 245, 250, 254, 255, 258, 259, 260, 262, 263, 271, 282, 286, 287, 303.
Isidoro de Sevilla: 50, 112, 117, 156, 157, 158, 160, 264, 286.

Jerónimo: 13, 14, 16, 20, 23, 24, 26, 40, 46, 48, 112, 144, 156, 157, 158, 161, 162, 166, 170, 171, 178, 179, 184, 192, 195, 199, 200, 212, 213, 216, 221, 226, 227, 230, 231, 245, 250, 254, 255, 258, 259, 260, 262, 263, 271, 272, 273, 276, 282, 286, 287, 291, 294, 295, 303.
Juan de Fecamp: 50.
Justino: 17, 30, 31, 56, 70, 77, 79, 84, 145, 165, 276, 289, 303.

Lactancio: 15, 40, 47.
Libro de Enoc: 30.
Libro IV de Esdras: 30.
Lucífero de Cágliari: 47.
Lucrecio: 30, 151.

Marcelo de Ancira: 68.
Mario Victorino: 15.
Melitón de Sardes: 30, 79.
Metodio: 2, 27.
Milcíades: 30.
Minucio Félix: 14.

Noeto: 26.
Novaciano: 47, 48, 111, 117.

Odas de Salomón: 305.
Optato de Milevi: 26, 47, 112, 250.
Orígenes: 48, 68, 74, 79, 195.

Paciano: 47, 112, 240, 250.
Pascasio Radberto: 50.
Passio Perpetuae: 18.
Pelagio: 49.
Pitágoras: 31.
Platón: 31, 285.
Plinio el Viejo: 30.
Plotino: 74, 79.
Posidonio: 31.
Prudencio: 251.

Quintiliano: 82, 157.

Rodón: 62, 68, 69, 79.

Salustio: 14.
Salviano de Marsella: 49.
Séneca: 30, 31, 38, 169.
Simmias: 285.
Sócrates: 285.
Suetonio: 30, 225.

Taciano: 30, 68, 84, 165.
Tácito: 30.
Tales: 31.
Teófilo de Antioquía: 30, 79, 84, 165, 249.
Ps. Tertuliano: 68.
Tito Livio: 241.
Tucídides: 14.

Ulpiano: 271.

Varrón: 30, 213.
Vicente de Lerins: 30, 40, 49, 111, 112, 150, 152.
Victorino de Petovio: 47.
Victricio de Ruán: 47.
Virgilio: 30, 285.

Zenón: 31, 163.

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

Aalders, G.J.D.: 207.
Adam, K.: 145, 245.
Aland, 56, 65.
Adkin, N.: 48, 167.
Alcover, E.: 80, 82, 241, 279.
Alès, A. d': 80, 82, 113, 175, 271.
Allié, J. - L.: 54, 80, 82, 116.
Aziza, Cl.: 20.

Bagatti, B.: 181.
Bakhuizen van den Brink, J. N.: 119.
Baney, M. N.: 13.
Bardenhewer, O.: 20.
Bardon, H.: 285.
Bardy, G.: 13, 15, 35, 74.
Barnes, T. D.: 13, 24, 27, 39.
Bastiaesen, A. A. R.: 215.
Batiffol, P.: 279.
Bauer, W.: 181.
Beck, A.: 81, 82, 110, 153, 213, 239.
Becker, C.: 30, 35.
Belarmino, R.: 113.
Benz, E.: 175.
Beskow, P.: 289.
Beyschlag, K: 181.
Bianchi, U.: 65.
Bierma. L. D.: 65.
Bindley, T.H.: 118.
Birley, A. R.: 19.
Blackmann, A. C.: 65.
Blaise, A.: 247, 291.
Blum, G. B.: 89.
Bogaert, P. - M.: 104, 165.
Bolgiani, Fr.: 249.
Bolkenstein, H.: 211.
Bopp, L. 147.
Bossuet, J. - B.: 115.
Boulluec, A. L.: 157.
Braun, R.: 16, 19, 21, 22, 28, 32, 34, 35, 36, 46, 54, 86, 98, 99, 109, 149, 151, 159, 161, 163, 187, 189, 191, 211, 221, 247, 365, 267, 281, 285.
Bray, G. L.: 23.
Brox, N.: 171.
Bücheler, F.: 285.

Calboli Montefusco, L.: 80.
Calvino, J.: 51.
Camelot, P.-Th.: 147.
Campenhausen, H. von: 253.
Cantalamessa, R.: 32.
Cardman, F.: 95.
Carpenter, J.: 187.
Cerfaux, L.: 213.
Chapot, F.: 151.
Chartier, C.: 209, 245.
Cipriani, N.: 49.
Clauss, M.: 289.
Colish, M. L.: 31.
Cullmann, O.: 187.
Cumont, F.: 289.

Daniélou, J.: 22, 31, 44, 171, 193, 263, 297, 307.
Decarie, V.: 33.
Dekkers, E.: 54.
Demougeot, E.: 291.
Deneffe, A.: 94.
Dölger, F. J.: 225, 233.

Eckert, G.: 80.
Ehrhardt, A.: 92.
Erasmo de Rotterdam: 51.
Ernout, A.: 169.
Evans, R. F.: 21.

Festugière, A. J.: 303.
Finé, H.: 191.
Flesseman-Van Leer, E.: 94, 102, 239.
Förster, L. W.: 251.
Fontaine, J.: 39, 45, 167, 205, 289.
Frank, K. S.: 153.
Fredouille, J,-C.: 15, 21, 26, 32, 36,38, 54,73, 74, 79, 81, 82, 103, 163, 167, 169, 171, 177, 209, 211, 231, 247.

Frend, W. H. C.: 18, 20, 22, 74.
Fuente Santidrián, P.: 35.

Gager, J. G.: 65.
Gramaglia, P. A.: 155, 157, 183, 245, 249.
Grant, R. M.: 65.
Green, H. A.: 251.
Greschat, K.: 68, 69, 249, 261.
Groh, D. E.: 18.
Grossi, V.: 195.
Guilloux, P.: 16.

Hägglund, B.: 193.
Hagendahl, H.: 30.
Harnack, A.: 16, 30, 35, 65, 69, 70, 74, 79, 91, 104, 112, 221, 259, 265, 289, 297.
Hartel, W. von: 213.
Hilgendielf, A.: 181.
Hoppe, H.: 34, 35, 37, 95, 119, 143, 207, 219, 231, 237, 245, 269, 289, 291, 297, 303.
Hoppenbrouwers, H. A. M.: 147, 153.
Hornus, J.:M.: 21.
Hülsemann, J.: 115.
Humbert, M.: 291.

Janssen, H.: 183, 299.
Joly, R.: 169, 287.
Jonas, H.: 65.
Jullian, C.: 291.

Kelly, J. N.: 187, 263.
Kemler, H.: 255.
Klein, R.: 21, 98.
Klussmann, M.: 50, 113.
Knox, J.: 64.
Koch, H.: 13, 16, 20.
Köp, L.: 255.
Koschorke, K.: 56, 70, 75, 171, 297, 299, 301.
Kroymann, E.: 50, 118.

Labhardt, A.: 31, 169.
Labriolle, P. de: 13, 14, 16, 20, 22, 26,35, 113, 118, 119, 203.
Lamacchia, R.: 287.
Langerbeck, H.: 60.
Lebreton, L.: 253.
Leclercq, H.: 253.
Lehmann, R.: 50.
Lods, M.: 147.
Löfstedt, E.: 119, 143, 179, 225.
Loi, V.: 15, 34.
Lortz, J.: 98.
Lubac, H. de: 107.

Maccarrone, M.: 239, 271.
Madoz, J.: 112.
Mahé, J.-P.: 63, 69, 70, 80, 159, 265.
Markschies, Ch.: 67.
Marrou, H. I.: 14, 22, 95, 96, 307.
Martin, J.: 118.
Martini, R.: 16.
Marty, J.: 211.
Mattei, P.: 24.
May, G.: 62, 65, 66.
Mehlmann, J.: 47.
Melanchthon, Ph.: 51.
Mette, H. J.: 169.
Micaelli, Cl.: 47, 48, 50.
Michaélidès, D.: 80, 82, 84, 88, 94, 111, 203, 209, 277, 279.
Minnerath, R.: 217.
Mohrmann, Chr.: 35, 39, 179, 183, 189, 225, 233, 299.
Moingt, J.: 24, 26, 31, 43, 73, 85, 100, 101,149, 187, 207, 213.
Monceaux, P.: 13, 14, 16, 20, 43, 80.
Morel, V.: 95, 96, 102, 104, 159, 175, 191.
Moreschini, Cl.: 80, 82, 85, 209.
Müntzer, Th.: 51.
Munier, Ch.: 19, 73, 75, 78, 89, 9 295.

Navarro, A. M.: 107.
Neymeyr, U.: 147.
Nicole, P.: 115.
Norden, E.: 35, 40.

Olphe-Galliard, M.: 147.
O'Malley, T. P.: 37, 73, 217.
Opelt, I.: 39.
Orbe, A.: 58, 59, 65, 66, 6 195, 227, 233, 261, 265.

Osborn, E.: 33, 167.
Oswiecimski, S.: 30.
Otranto, G.: 151.
Otto, S.: 31, 98.

Partsch, J.: 279.
Pauw, F. de: 205.
Pesce, D.: 287.
Pétré, H.: 38, 155, 157, 211.
Piñero, A.: 56.
Powell, D.: 24.
Puech, H. - Ch.: 231.

Quacquarelli, A.: 27, 116, 165.
Quasten, J.: 35, 205.
Quispel, G.: 70, 231.

Rad, G. von der: 251.
Rahner, K.: 107, 245.
Ratzinger, J.: 107.
Refoulé, R. F.: 31, 80, 94, 100, 115, 165, 173, 211, 231, 263, 279, 289, 293.
Restrepo-Jaramillo, J. M.: 100.
Richelieu (card. de): 114.
Riedlinger, H.: 305.
Riese, A.: 285.
Ring, G.: 91.
Robinson, J. M.: 56.
Roca Meliá, I.: 209.
Ronsch, H.: 104.
Rordorf, W.: 273.
Rossi, S.: 291.
Rougé, J.: 62.
Rudolph, K.: 181, 303.
Ruggiero, F.: 17.

Säflund, G.: 38, 39.
Sagnard, F. M.: 68, 201.
Scarpat, G.: 187.
Schima, S.: 271.
Schlier, H.: 157.
Schlossmann, S.: 16.
Schöllgen, G.: 14, 15, 19.
Scholer, D. M.: 56.
Schneider, A.: 167, 169.
Schrijnen, J.: 34, 35, 179.
Sider, R. D.: 33, 36, 42, 157, 167.
Simon, M.: 20, 65, 91.
Simonetti, M.: 68.
Siniscalco, P.: 189.
Spanneut, M.: 31.
Spicq, C.: 229.
Stäger, L.: 13.
Stählin, G.: 141.
Stanton, G.R.: 167.
Stead, G. C.: 265.
Steely, J. E.: 65.
Stirnimann, J. K.: 16, 80, 81, 82, 110, 271, 279.
Strecker, G.: 181.
Svennung, J.: 103.

Tamburini, P.: 115, 117.
Teeuwen, S. W. J.: 35, 119, 183.
Telfer, W.: 18, 75.
Thörnell, G.:119.
Thomas, F.: 169.
Thräde, Kl.: 209.
Tibiletti, C.: 16, 32, 49.

Uglione, R.: 103.
Ulpiano: 271.
Uribarri, G.: 81.

Van Den Eynde, D.: 80, 82, 100, 107, 187, 307.
Van Der Geest, J. E. L.: 109, 281.
Vattioni, F.: 289.
Vellico, A.: 96, 211.
Viteau, J.: 147.
Vogel, C.: 245.

Walenburch, P. y A.: 114.
Waltzing, J. - P.: 49, 171.
Waszink, J. H.: 49, 82, 109, 151, 159, 181, 191, 193, 207, 215, 217, 221, 223, 269, 297, 305.
Weltin, E. G.: 167.
Wiederkehr, D.: 107.
Wilhem-Hooijberg, A.E.: 173.
Williams, B.: 33.
Wilson, R. Mc L.: 65.
Wissowa, G.: 291.
Witte, L. de: 115.

Yamauchi, E.: 251.

Zahn, T.: 104.

INDICE TEMATICO*

Abrahán: 8, 11.
Academia: 7, 9.
Acaya: 36, 2.
Alejandría: 30, 5.
anticristo(s): 4, 4. 5; 33, 11.
Antonino: 30, 2.
Apeles: 6, 6; 10, 8; 30, 4-7; 33, 4. 6; 34, 4; 37, 3.
apostasía: 3, 2-3. 5. 10-13; 4, 5-7; 11, 3; 14,9; 41, 6.
Apóstoles: 6, 4; 8, 14-15; 20, 2-5; 21, 1-3; 22, 2-3; 30, 15-17.
Aristóteles: 7, 6.
Asia: 36, 2.
Atenas: 7, 8-9.

bautismo: 20, 3; 29, 3; 40, 3.
buscar/búsqueda: 7, 12; 8, 2-5. 15; 9; 10; 11, 1-4. 7-8; 12, 1. 3. 5; 14, 1-2. 6-12.

cainitas: 33, 10.
cartas (de Apóstoles): 36, 1. 5.
cátedras (de Apóstoles): 36, 1.
Cebes (Tabla de): 39, 4.
circuncisión: 23, 9; 24, 3; 33, 5.
cisma(s): 5, 1-4; 26, 11; 42, 6.
Clemente (papa): 32, 2.
comunión: 32, 8.
conocimiento: 3, 7-8.
corintios: 27, 4; 33, 3.
Corinto: 36, 2.
corrección (del hereje): 6, 1; 16, 1-2.
creer: 7, 13; 9, 3-6; 10, 2-9; 11, 2-3; 14, 10-12.
cristianismo: 7, 11.
cristiano(s): 3, 6. 12; 14, 10. 13.
curiosidad: 7, 12; 8, 1; 14, 1-2. 4-5; 30, 2; 36, 1; 43, 1.

David: 3, 4; 20, 4.

diablo: 6, 5-6; 7, 1; 31, 1; 34, 5; 39, 1; 40, 2-8.
diácono: 3, 5; 41, 8.
dialéctica: 7, 6.
Dios: 3, 7-8; 7, 5; 13, 2; 23, 11; 30, 14; 40, 9-10; 42, 3; 44, 11.
discípulos (del Señor): 3, 10.
disensiones: 5, 1-4; 26, 11.
doctor: 3, 5; 14, 2; 44, 5-6.
doctrina (fe): 8, 15; 20, 4-5; 21, 4-7; 24, 2. 5; 29, 2. 5; 29, 4. 6-7; 35, 4-5; 36, 5-8; 44, 9.

Ebión: 10, 8; 33, 5. 11.
Éctroma: 7, 5.
Éfeso: 36, 2.
Eleuterio (papa): 30, 2.
Elías: 8, 6; 22, 6.
Emaús (discípulos de): 22, 7.
enfermedades: 16, 2; 17, 5.
Enthymesis: 7, 5.
eones: 33, 8; 34, 4.
Epicuro: 7, 4.
error: 28, 1-2; 29, 1-4.
escandalizarse/escándalo: 1, 2; 2, 5; 3, 1-2. 10.
Escrituras: 14, 3-4. 14; 15, 2-4; 16-19; 23, 5; 37; 39, 6-7; 40, 7; 44, 13.
- falsificación: 17, 1-3; 38; 39, 1-2.
- interpretación: 17, 1; 18, 3; 19, 3: 38, 1. 7. 10.
Espíritu Santo: 6, 6; 8, 14-15; 13, 5; 20, 4; 22, 9-11; 28, 1.
Estoicismo: 30, 1.
estoicos: 7, 3. 11.
evangelio: 23, 5. 9; 25; 26; 44, 9.
Evangelios: 36, 5.
excomunión: 30, 2-3.

* Los números que siguen a cada tema se refieren a los capítulos y párrafos del tratado.

fe (objetiva): 3, 6; 19, 2-3; 43, 2; 44, 1. 7. 12.
fe (subjetiva): 1, 1; 2, 2. 6. 8; 3, 9; 14, 3-5; 20, 4; 36, 5.
fiebre: 2, 1. 3.
Figelo: 3, 11.
Fileto: 3, 11.
Filipos: 36, 2.
Filomena: 6, 6; 30, 6.
filosofía: 7, 1-11.
fraternidad: 20, 8.
fuego eterno: 2, 4; 13, 5.

gálatas: 6, 1; 27, 3; 33, 5.

Hechos de los Apóstoles: 22, 10-11; 23, 3.
Heráclito: 7, 4.
heredera (Iglesia): 37, 5.
herejías/herejes:
- definición: 6, 1-3; 37, 2.
- calificación: 4, 3-7; 5; 30, 4; 40, 8-10; 44, 2.
- poder: 1, 1-2; 2, 2. 4-8; 4, 1.
- comportamiento y acción: 14, 6-14; 41; 42, 7-10; 43.
- concretas: 33; 34, 2-5.
- ... y Apóstoles: 32, 5; 34, 6-9; 35, 1 ; 37, 6-11.
- ... y verdad: 3, 5; 6, 2; 12, 1; 13, 6; 29, 1-2. 4-6; 31, 4; 36, 5-8.
- ... y filosofía: 7, 1-7.
- avisos: 4, 1; 16; 44, 3-4. 8. 11.

Hermógenes (disc. de Pablo): 3, 11.
Hermógenes (hereje): 30, 13; 33, 9.
Himeneo: 3, 11.
hombre: 7, 5.
Homero: 39, 5.
homerocentones: 39, 5.
Hosidio Geta: 39, 4.
hospitalidad: 20, 8.

Iglesia: 22, 11.
iglesia: 3, 2; 25, 7; 26, 11; 29, 7.
iglesia (lugar): 26, 6. 10; 42, 10.
iglesia de Roma: 30, 2; 32, 2; 36, 2-3.
iglesia de Esmirna: 32, 2.
iglesias apostólicas: 20, 4-8; 21, 3-5. 7; 27, 1. 3-6; 32; 36, 1.
iglesias heréticas: 32, 1. 4-5.
iglesias africanas: 36, 4.
Isaac: 8, 11.
Israel: 8, 11.
Italia: 36, 2.

Jacob: 8, 11.
Jerusalén: 7, 9; 23, 7.
Jesucristo: 13, 3-5; 20, 1-2; 23, 11; 30, 15.
Juan Bautista: 36, 3.
Juan (ap.): 2, 5; 32, 2; 33, 10; 36, 3.
Judas: 20, 3-4; 22, 5.
Judea: 20, 4.
judíos: 8, 4-12. 16.
juicio final: 13, 5; 44, 1.

Ley (mosaica): 8, 6; 33, 5; 40, 6; 42, 3.
llamar (Mt 7, 7): 8, 7-10; 11, 5. 7. 9; 12, 3.

Macedonia: 36, 2.
magia simoniana: 33, 12.
mal: 7, 5.
Marción: 7, 3; 10, 7; 30, 1-3. 5. 9; 33, 4. 6. 11; 34, 3; 37, 3; 38, 8-9; 42, 8.
marcionitas: 29, 2; 42, 8.
María: 13, 3; 22, 5: 23, 11; 36, 5. 1.
mártir: 3, 5.
materia innata: 33, 9.
Matías: 20, 4.
matrimonio: 33, 6; 40, 5.
Medea (tragedia): 39, 4.
mentira: 21, 5-6; 31, 1. 3; 36, 8; 40, 10.
meticulosidad (scrupulositas): 8, 1; 27, 2.
milagros (virtutes): 13, 4; 20, 4; 29, 3; 30, 17; 42, 5-6; 44, 6.
ministerio (de la palabra): 42, 1-3.
Mitra: 40, 2.
Moisés: 8, 6; 22, 6; 42, 3.
mujeres (heréticas): 41, 5.
muerte eterna: 2, 4.

nicolaítas: 33, 10.
Nigidio: 30, 13.
Numa Pompilio: 40, 6.

obispo(s): 3, 5; 32, 1-3; 41, 8.

Pablo: 3, 11; 6, 1; 7, 7; 23; 24, 2-6; 25, 2; 26, 11; 27, 3. 6; 33, 3. 9; 36, 3.
paganos: 6, 4; 8, 9-15; 20, 2-4; 23, 9-10; 26, 6; 41, 2; 42, 1.
palabra (de Dios): 31, 2.
paz: 20, 8; 30, 3; 32, 8; 41, 3.
pedir (Mt 7, 7): 8, 11; 11, 6-7. 10; 24, 2-4; 32, 2; 33, 12; 36, 3.
Pedro: 8, 3; 22, 4; 23, 1. 5. 7. 9-10; 24, 2-4; 32, 2; 33, 12; 36, 3.
penitencia: 30, 3.
persecución: 4, 5-6.
perseverancia: 3, 6. 10.
platónico: 7, 3. 11; 30, 1.
Policarpo: 32, 2.
predicar/predicador: 20, 3-4; 21, 1-3; 23, 6-11.
"prescripciones": 21, 1-3; 21, 7-22, 1; 35, 1; 44, 13.
prioridad/posterioridad: 20, 7; 29, 5; 30, 9-10; 31, 1.3; 34, 8; 35, 3; 38, 6.
pseudo apóstoles/profetas: 4, 4.
púgiles y gladiadores: 2, 7.

regla de fe: 3, 5; 12, 5, 13; 14, 1. 5; 21, 6; 26, 9; 27, 1; 36, 5; 37, 1; 44, 9.
resurrección: 13, 5; 23, 11; 33, 3-4. 7; 44, 10.
Revelaciones (Phaneróseis): 30, 6.
revelar 21, 2-3.
Roma: 36, 2.

sabiduría (secular): 7, 1-2.
sacerdocio/sacerdotal: 29, 3; 40, 6; 41, 8.
sacramentos: 40, 2. 7.
saduceos: 33, 3.
Salomón: 3, 4; 7, 10.
Saúl: 3, 4.
siervo: 12, 2.
Simón Mago: 10, 8; 33, 12.
simplicidad: 41, 3.
soldado: 12, 2; 40, 4.

Testamento (Antiguo/Nuevo): 30, 9-10.
Timoteo: 24, 3; 25, 2; 33, 6.
Tito: 6, 1.
tradición: 20, 9; 21, 4. 6; 28, 3-4; 31, 3; 32, 1; 37, 1.
tradiciones: 19, 3.
Transfiguración: 22, 6.

unidad: 5, 4-5; 20, 7-9; 27, 6.

Valentín: 7, 3. 5; 10, 7-8; 30, 1. 11; 33, 4. 8; 34, 4; 37, 3; 38, 8. 10; 42, 8.
valentinianos: 29, 2; 33, 7; 42, 8.
Verbo: 13, 2-3.
verdad (fe): 3, 5; 19, 3; 21, 4-7; 29, 2. 5; 31, 1. 3-4; 35, 2-3; 36, 8; 41, 3. 6; 42, 2; 34, 4; 44, 1.
Virgilio: 39, 3-4.
virgen: 3, 5.
viuda 3, 5.

Zenón: 7, 4.

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS 7

PRESENTACIÓN 11

INTRODUCCIÓN 13

I. INTRODUCCIÓN AL AUTOR 13

1. Biografía 13
2. Obras de Tertuliano 27
3. Sus conocimientos y lecturas 30
4. La lengua 34
5. La obra literaria 36
6. La obra doctrinal 41
7. Supervivencia 46

II. INTRODUCCIÓN AL TRATADO 53

1. Preliminares 53
2. Gnosticismo 55
3. Heresiarcas: Marción, Valentín, Apeles 62
4. La gnosis cristiana ante la Iglesia 70
5. La Iglesia frente a los herejes 74
6. Polemista por medio de "prescripciones" 78
7. La tradición 86
8. La doctrina (*fides, veritas*) 94
9. La regla de fe 99
10. La Escritura 104
11. Pervivencia del tratado 111
12. Transmisión del texto 116
13. Estructura y contenidos del tratado 120

BIBLIOGRAFÍA 133

"PRESCRIPCIONES" CONTRA TODAS LAS HEREJÍAS
Texto, traducción y notas

I. INTRODUCCIÓN (1-14)

Las herejías

1. Justificación de las herejías 141
2. Reacción ante el poder de las herejías 141

3. Las defecciones de cristianos «ejemplares» 143
4. Avisos del Señor y de los Apóstoles contra las herejías .. 151
5. Pablo condena las herejías 155
6. La herejía, una elección arbitraria 157
7. Las herejías y la filosofía 161

La búsqueda

8. El «buscad y encontraréis» (Mt 7, 7) fue dicho sólo a los judíos 169
9. Aunque el logion haya sido dicho a todos, la doctrina de Cristo no soporta una búsqueda ilimitada 177
10. El sentido del logion no admite una búsqueda ilimitada .. 179
11. La fe es incompatible con una búsqueda ilimitada 183
12. Aun admitiendo una búsqueda ilimitada, no se puede buscar en cualquier parte 185
13. La regla de fe 187
14. Pautas en una búsqueda legítima 191

II. EL DEBATE SOBRE LAS ESCRITURAS (15-18)

15. Planteamiento de una cuestión fundamental 197
16. Justificación del planteamiento 197
17. Comportamiento de los adversarios en el debate 199
18. Efectos negativos del debate 201

III. LA PROPIEDAD DE LAS ESCRITURAS (19-37)

Argumentación

19. La fe cristiana y las Escrituras 203
20. De Cristo a las iglesias apostólicas 205
21. Dos "prescripciones" básicas 211

Defensa de la 1ª "Prescripción"

22. La presunta ignorancia de los Apóstoles 215
23. El conflicto de Antioquía 221
24. Más sobre el conflicto de Antioquía. La revelación extraordinaria de Pablo 225
25. Pablo no predicó un evangelio oculto 229
26. Tampoco los Apóstoles predicaron un evangelio oculto .. 231

Defensa de la 2ª "Prescripción"

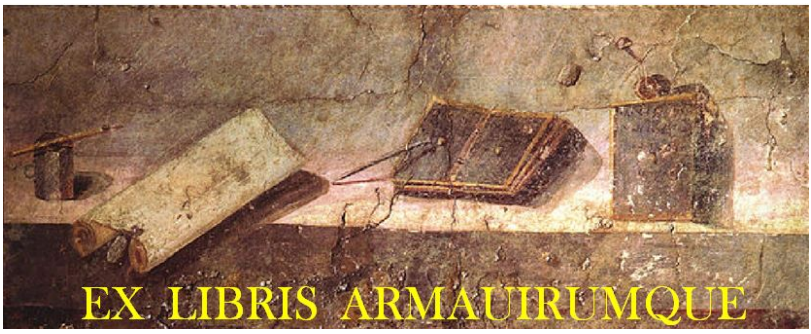
27. Algunas iglesias apostólicas erraron y fueron reprendidas por Pablo 235
28. Sobre la hipótesis de que todas las iglesias apostólicas erraron 237
29. ¿Ha llegado la verdad con los herejes? 239
30. Todos los heresiarcas son recientes 243
31. La prioridad de la verdad sobre el error 251

Refutación de las herejías
32. Ni por el origen de las iglesias ni por su doctrina son apostólicas las herejías 253
33. Ciertas herejías actuales repiten las del tiempo de los Apóstoles 257
34. Las herejías completamente nuevas quedan prejuzgadas por su sola edad 263
35. Repuesta a las contra-"prescripciones" de los herejes 269
36. Los herejes son invitados a confrontarse con la fe de las iglesias apostólicas 269

Conclusión
37. Los herejes no tienen ningún derecho sobre las Escrituras 275

IV. LOS HEREJES Y LAS ESCRITURAS (38-40)
38. La manipulación de las Escrituras por los herejes 281
39. El ejemplo de la manipulación de las escrituras profanas .. 285
40. Los herejes, el diablo y la idolatría 287

V. LA CONDUCTA DE LOS HEREJES (41-43)
41. Anarquía en sus iglesias 295
42. Ministerio de la palabra destructivo, constante variación doctrinal 299
43. Vida libertina 301

PERORACIÓN
44. Los herejes en el juicio final 305
Epílogo 309

ÍNDICES
Índice bíblico 313
Índice de autores y escritos antiguos 317
Índice de autores modernos 319
Índice temático 323